DIE MEGARIKER.

DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

bei der Philosophischen Fakultät

der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.

eingereicht von

ERWIN SCHMID

aus Pforzheim.

1915.

Preßverein Freiburg i. Br. G. m. b. H.

Die mündliche Prüfung fand am 22. Dezember 1913 statt.
Referent: Prof. Dr. Eduard Schwartz.

Meinem lieben Freund und Kollegen
Herrn Gymnasialprofessor Dr. Hermann Mayer
in Dankbarkeit
gewidmet.

Die Darstellung der Geschichte der Megariker und ihrer Lehre bietet große Schwierigkeiten, da ihre Schriften gänzlich untergegangen sind; dazu kommt noch, daß die Nachrichten der Alten über diese Sekte sehr spärlich sind. Man findet sie zerstreut bei Aristoteles, Athenaeus, Diogenes Laertius, Eusebius, Plato, Plutarch, Suidas, Cicero, Aulus Gellius, Seneca und einigen andern. Abgesehen von den Zeugnissen, die sich bei diesen Schriftstellern des Altertums finden, wurde bei der Abfassung der vorliegenden Arbeit eine Reihe von neueren Werken herangezogen, die an dieser Stelle genannt sein mögen:

Deycks, De Megaricorum doctrina eiusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis. Diss. Bonn 1827.

Henne, École de Megare. Paris 1843.

Mallet, Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétrie. Paris 1845.

Zeller, Die Philosophie der Griechen IIa⁴, 1889, S. 244 ff.

Th. Gomperz, Griechische Denker II³, 1912, S. 139 ff.

Ritter, Bemerkungen über die Philosophie der megarischen Schule. Rhein. M. II (1828), S. 295 ff.

Hartenstein, Über die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme. Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1846, S. 190 ff.

Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I, 1855, S. 33 ff.

I. Geschichte der Megariker.

1. Euklid.

Bevor ich die Lehre der Megariker behandle, möchte ich versuchen, in kurzen Zügen eine Darstellung ihrer Geschichte zu geben. Und zwar beginnen wir mit Euklid, der nach dem einstimmigen Berichte unserer Quellen als der Stifter der megarischen Sekte zu betrachten ist.

In dem nach ihm benannten Dialoge Platos gibt Phaedo auf die Frage des Echekrates, ob auch Fremde (ξένοι) im Gefängnisse des Sokrates am Tage seines Todes anwesend gewesen seien, folgende Antwort (p. 59 C): Ναί, Σιμμίας τέ γε ὁ Θηβαῖος καὶ Κέβης καὶ Φαιδώνδης καί Μεγαρόθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερψίων. Aus dieser Stelle, zu der auch noch das Proömium des platonischen Theaetet zum Vergleich herangezogen werden kann, geht klar hervor, daß Euklid seinen Wohnsitz in Megara hatte. Nicht mit derselben Gewißheit können wir sagen, wo Euklid geboren wurde. Diogenes Laertius berichtet uns darüber folgendes (II 106): Εὐκλείδης ἀπὸ Μεγάρων τῶν πρὸς Ἰσθμῷ, ἢ Γελῷος κατ' ἐνίους, ὥς φησιν Ἀλέξανδρος ἐν διαδοχαῖς. Die Angabe Alexanders, daß Euklid aus Gela stamme, hat wenig für sich und scheint auf einem Irrtum zu beruhen, der vielleicht durch verwandtschaftliche Beziehungen Euklids mit Familien in Gela hervorgerufen wurde. Wir finden diese Überlieferung sonst nirgends, vielmehr bezeichnen sowohl Cicero[1] als auch Strabo[2] und Suidas[3] Megara als seinen

[1] Acad. II 42, 129: Post Euclides, Socratis discipulus, Megareus, a quo iidem illi Megarici dicti, etc.

[2] IX 1, 8 p. 393: ἔσχε δέ ποτε (sc. ἡ τῶν Μεγαρέων πόλις) καὶ φιλοσόφων διατριβὰς τῶν προσαγορευθέντων Μεγαρικῶν, Εὐκλείδην διαδεξαμένων ἄνδρα Σωκρατικόν, Μεγαρέα τὸ γένος.

[3] s. v. Εὐκλείδης: E., Μεγαρεύς, Μεγάρων δὲ τῶν ἐν τῷ Ἰσθμῷ, φιλόσοφος.

Geburtsort, so daß es sehr wahrscheinlich ist, daß Euklid in Megara nicht nur wohnte, sondern daselbst auch geboren wurde.

Die Lebenszeit des Euklid ist uns nirgends überliefert, doch läßt sie sich aus einigen Andeutungen annähernd bestimmen. Gellius erzählt in seinen „Attischen Nächten“ (VI 10), daß Euklid, nachdem die Athener im Jahre 432 v. Chr. (vgl. Thuk. I 139) jedem Bürger von Megara unter Androhung der Todesstrafe verboten hatten, in Athen sich blicken zu lassen, nachts in Weiberkleidung nach Athen kam, um den Sokrates zu hören. Wenn wir dieser Erzählung nicht jeden Glauben versagen, so kann man aus ihr schließen, daß Euklid zu den älteren Schülern des Sokrates gehörte. Dies geht auch hervor aus Diog. L. (II 106 und III 6), wo mit Berufung auf Hermodorus berichtet wird, daß Plato und andere Sokratiker nach dem Tode ihres Meisters sich zu Euklid nach Megara begaben. Aus dem Theaetetproömium geht ferner hervor, daß Euklid noch lebte und rüstig war, als Theaetet, längere Zeit nach Sokrates' Tod, in einem Treffen vor Korinth verwundet wurde. Der Zeitpunkt dieses Gefechtes ist streitig, doch dünkt es mir am wahrscheinlichsten, daß es in den ersten Jahren des korinthischen Krieges, d. h. zwischen 394 und 392 stattgefunden habe[1]. Die Annahme, daß Stilpo und Pasikles nicht nur Schüler des Euklid, sondern diesen selbst noch gehört haben sollten, wie Diogenes Laertius berichtet (II 113, VI 89), ist unsicher und jedenfalls unwahrscheinlich. Nach allem diesem ließe sich die Lebenszeit des Euklid ungefähr 450—380 ansetzen[2]. Da jedoch der historische Wert der oben erwähnten Anekdote bei Gellius ein sehr zweifelhafter ist, so tun wir vielleicht gut, mit beiden Zahlen um etwa 10 Jahre herabzugehen. Mit Recht bemerkt nämlich Schmid (a. a. O. S. 648) zu dem Theaetetproömium: „Seltsam ist, daß der Theaitetos einen Ein-

[1] Vgl. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit.[5], 1908, S. 648, Anm. 4.

[2] So Natorp in P. W. Realenz. VI 1, S. 1001.

leitungsrahmen hat, das nachfolgende Gespräch des Sokrates aber doch nicht referierend, sondern dramatisch gehalten ist. Die Einleitung kann demnach nur den Sinn haben, dem hier eingeführten Eukleides eine persönliche Aufmerksamkeit zu erweisen." Da die Abfassungszeit des Dialogs etwa in das Jahr 369 oder 368 fällt[1], so liegt die Vermutung nahe, daß Euklid kurz vorher gestorben ist, und Plato in dem Theaetetproömium seiner ehrend gedenken wollte.

Über Euklids Charakter hören wir nur, daß er von einer außerordentlichen Milde gegen seinen Bruder gewesen sei. Vgl. Stob. flor. II c. 27, 15 H. Plut. de ira c. 14 p. 462 C. frat. am. c. 18 p. 489 D, wo eine sanftmütige Äußerung Euklids gegen seinen erzürnten Bruder angeführt wird.

An Schriften besaß man von Euklid sechs Dialoge, die von Diogenes Laertius aufgezählt werden (II 108): Λαμπρίας, Αἰσχίνης, Φοῖνιξ, Κρίτων, Ἀλκιβιάδης und Ἐρωτικός. (Vgl. auch Suidas s. v. Εὐκλείδης.) Die Echtheit dieser Dialoge wurde, wie Diogenes Laertius (II 64) behauptet, von Panaetius in Zweifel gezogen; aus welchem Grunde dies geschah, entzieht sich unserer Kenntnis. Erhalten ist uns von diesen Schriften nichts, außer einem geringen Bruchstück, das Stobaeus in seiner Anthologie (I c. 6, 63 H) aufbewahrt hat.

Man pflegt Euklid zu den sogenannten Sokratikern zu zählen, läuft aber dabei Gefahr, eine ganz falsche Vorstellung von seiner Lehre zu erwecken. Diese hat, wie im zweiten Teil des näheren auszuführen ist, eine viel größere Verwandtschaft mit der Sophistik als mit der Philosophie des Sokrates, ja das „sokratische Element" tritt in ihr so sehr zurück, daß wir durchaus berechtigt sind, den Euklid einen Sophisten zu nennen. Es fragt sich nur, wie das sophistische Element bei Euklid zu erklären ist. Daß er bei den Sophisten in die Lehre gegangen sei, wird uns nirgends überliefert. Allerdings wäre bei der dürftigen Überlieferung über sein Leben dies keineswegs auffällig;

[1] Vgl. C. Ritter, Platon I, 1910, S. 112 u. 201.

zudem ist zu beachten, daß die Sophisten jener Zeit, schon um des materiellen Erfolges willen, so eifrig bemüht waren, ihre Lehren andern mitzuteilen, daß wir ein Bekanntsein mit denselben in den weitesten Schichten des griechischen Volkes voraussetzen dürfen. Allein die Frage nach der Herkunft des sophistischen Elementes in Euklids Lehre läßt sich noch bestimmter beantworten. Diogenes Laertius berichtet nämlich von Euklid (II 106): οὗτος καὶ τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο. Dieser Notiz zufolge beschäftigte sich Euklid mit der Philosophie des Parmenides, er wird also auch bei den übrigen Eleaten sich umgesehen haben. Nun hatte aber die Lehre des Parmenides bei Zeno schon eine Form angenommen, wie sie den Sophisten durchaus annehmbar erschien, seine ganze Methode atmet sophistischen Geist und wurde von den nach ihm kommenden Sophisten übernommen und eifrig gehandhabt. Es besteht daher kein Zweifel, daß das sophistische Element bei Euklid eben mit den Eleaten im engsten Zusammenhang steht.

Bereits in jungen Jahren lernte Euklid den Sokrates kennen und besuchte ihn fleißig von Megara aus, was wir aus Platos Theaetet (p. 142 C. ff.) erfahren; daß er bei dessen Tod zugegen gewesen ist, wurde bereits erwähnt (S. 2). Wegen dieser seiner Bekanntschaft mit Sokrates begegnet Euklid in der Überlieferung in der Regel als Schüler des Sokrates und wird den bedeutendsten Sokratikern beigezählt zusammen mit Plato, Xenophon, Antisthenes, Aeschines, Phaedo und Aristipp. Vgl. Diog. L. II 47: Τῶν δὲ διαδεξαμένων αὐτὸν (sc. Σωκράτην) [τῶν λεγομένων Σωκρατικῶν] οἱ κορυφαιότατοι μὲν Πλάτων, Ξενοφῶν, Ἀντισθένης· τῶν δὲ [φερομένων δέκα] <λεγομένων Σωκρατικῶν> οἱ διασημότατοι τέτταρες, Αἰσχίνης, Φαίδων, Εὐκλείδης, Ἀρίστιππος[1].

Daß Euklid sich sowohl mit der eleatischen als auch der sokratischen Philosophie beschäftigt habe, sagt auch Cicero, d. h. Antiochus (Acad. II 42, 129): Megaricorum fuit nobilis disciplina, cuius, ut scriptum video, princeps

---

[1] Die Stelle ist wiedergegeben nach dem Vorschlage Ed. Schwartz' in P. W. Realenz. V 1, S. 757.

Xenophanes, quem modo nominavi, deinde eum secuti Parmenides et Zeno, itaque ab iis Eleatici philosophi nominabantur. Post Euclides, Socratis discipulus, Megareus, a quo iidem illi Megarici dicti.

Euklid gründete in Megara eine Schule, welche wir nach dem oben Gesagten nicht als eine sokratische Schule, sondern als eine Auszweigung der Sophistik zu betrachten haben, die vorübergehend vom sokratischen Geiste angehaucht war. In welchem Jahre die Schulgründung erfolgte, wissen wir nicht, doch ist anzunehmen, daß sie kurz vor oder nach dem Tode des Sokrates geschah, also um das Jahr 400. Die Schule erhielt im Laufe der Zeit verschiedene Namen, von denen jedoch keiner auf den Gründer hinweist. Diogenes Laertius berichtet (II 106): Καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Μεγαρικοὶ προσηγορεύοντο, εἶτ' ἐριστικοί, ὕστερον δὲ διαλεκτικοί, οὓς οὕτως ὠνόμασε πρῶτος Διονύσιος ὁ Καρχηδόνιος[1], διὰ τὸ πρὸς ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν τοὺς λόγους διατίθεσθαι.

Am häufigsten gebrauchte man für Euklid und seine Anhänger die Bezeichnung Megarici; ihr begegnen wir bei zahlreichen Schriftstellern des Altertums, so bei Cicero (Acad. II 42, de or. III 17, u. a. mehr), ferner bei Aristoteles (Metaph. Θ 3, 1046b 29: εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί), Strabo IX 1, 8 p. 393. Bei Diogenes Laertius (Pr. 18) wird die megarische Sekte zu den zehn ethischen, d. h. sokratischen αἱρέσεις gerechnet. Nach dem Berichte desselben Schriftstellers verfaßte Theophrast einen Μεγαρικός in einem Bande, (V 44; vgl. VI 22), und Epikur gab ein Buch heraus mit dem Titel πρὸς τοὺς Μεγαρικοὺς διαπορίαι (X 27).

Euklid und seine Anhänger wurden auch Eristici genannt, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ihnen dieser Titel von Gegnern beigelegt wurde[2]. Die

---

[1] Die Überlieferung ist beizubehalten und nicht in Χαλκηδόνιος umzuändern.

[2] Zu den folgenden Ausführungen über die Eristiker und Dialektiker vgl. v. Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, 1898, 1. Kapitel. Natorp in P. W. Realenz. V 1, S. 320 f.; VI 1, S. 467.

Sophisten des 5. Jahrhunderts fanden ihre Hauptaufgabe in der Erziehung zur ἀρετή, d. h. zur Befähigung, der Erste zu werden. Sie versprachen dem Jüngling, der ihre Lehre aufsuchte, ihn zu einem gebildeten und redegewandten Staatsbürger zu erziehen, der die Macht besitze, in Staat und Gesellschaft zu wirken. Neben den Kenntnissen, welche zu diesem Zwecke wichtig erschienen, bildete die technische und formale Ausbildung der Rede den wichtigsten Gegenstand im Unterrichte der Sophisten. Für die Unterweisung in der Redekunst war eine zweifache Methode erforderlich, Rhetorik und Eristik; in beidem mußte man zu Hause sein, wollte man Anspruch darauf erheben, ein wirklicher σοφιστής, d. h. „Mann der Wissenschaft“ (σοφία) zu sein, man mußte, mit andern Worten, sich ebenso leicht in zusammenhängender Rede wie in Frage und Antwort bewegen können. An die Eristik knüpfte Sokrates an und entwickelte aus ihr seine Methode der Begriffsforschung; dagegen verwarf er den zusammenhängenden Vortrag und verhielt sich gegen alle Rhetorik ablehnend. Daher galt er in seiner Gesprächführung den Zeitgenossen einfach als Eristiker. „Es entging ihnen der Unterschied, welcher darin lag, daß Sokrates nicht aus Rechthaberei disputierte, um persönliche Triumphe des Scharfsinns zu feiern, sondern um die Wahrheit ans Licht zu stellen.“ [1] So kann es uns auch nicht wundernehmen, daß Sokrates dem Volke als σοφιστής erschien, wiewohl er diesen Namen weit von sich wies, indem er behauptete, nicht im Besitze des Wissens zu sein. Sokrates stellte sich in Gegensatz zur Sophistik und eröffnete den Weg zu gründlichen wissenschaftlichen Untersuchungen. Hand in Hand damit ging eine Umprägung der bisher üblichen Ausdrücke, die durch Plato in scharfem Gegensatz zueinander ausgebildet wurden. Für sein eigenes Ideal in Lehre und Leben nimmt Plato den Ausdruck φιλόσοφος in Anspruch, während er σοφιστής ausschließlich für die Vertreter der von ihm bekämpften Richtung des

---

[1] v. Arnim a. a. O. S. 16.

Unterrichtswesens anwendet. Der von diesen ausgebildeten Eristik stellt er die dialektische Methode gegenüber und betont die Notwendigkeit einer Erkenntnis von der wahren Beschaffenheit der Dinge, während die Sophisten eine solche Forderung abgelehnt hatten. In seinem Euthydemus schildert Plato mit ergötzlicher Satire das Treiben der Sophisten und gebraucht hier (p. 272 B) von ihrer Weisheit erstmals den Ausdruck ἐριστική. Plato und später auch Aristoteles verstehen also unter ἐριστικοί solche Leute, die sich bei sophistischen Kontroversen aufhalten (οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες). Vgl. Plat. Soph. p. 216 B, Aristot. Rhet. III 1414 b 28 und dazu Isokr. X 1. Diese Bedeutung der Worte ἐριστική und ἐριστικοί hat sich im Sprachgebrauch durchgesetzt, so daß man Eristiker solche Leute nannte, welche die Philosophie in eine Disputierkunst ohne ernsthafte wissenschaftliche Absicht verwandelten. So wird bei Diogenes Laertius (IV 28) von Arkesilaos gesagt, er habe die platonische Weise der logischen Erörterung durch das Verfahren des Fragens und Antwortens eristischer (ἐριστικώτερον) gestaltet. Dieses Verfahren wurde vorzugsweise von Eubulides und ähnlichen Leuten ausgebildet, die sich gern mit sophistischen Streitfragen beschäftigten. Daß aber auch Euklid sich damit befaßte, zeigt eine Anekdote, die von Diogenes Laertius (II 30) berichtet wird: ὁρῶν (sc. Σωκράτης) δ' Εὐκλείδην ἐσπουδακότα περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους, „ὦ Εὐκλείδη, ἔφη, σοφισταῖς μὲν δυνήσῃ χρῆσθαι, ἀνθρώποις δὲ οὐδαμῶς.“

Ehrenvoller war der Name Dialectici, welchen nach dem Berichte des Diogenes Laertius (II 106) zuerst Dionysius von Karthago gebraucht haben soll, während Suidas (s. v. Σωκράτης) behauptet, daß Euklids Schule von Klinomachus ab die dialektische geheißen habe. Der Unterschied in der Überlieferung dürfte von geringer Bedeutung sein, da es wahrscheinlich ist, daß Dionysius und Klinomachus ungefähr zur selben Zeit gelebt haben. Dem Ausdruck διαλεκτικός begegnen wir in der griechischen Literatur zuerst bei Plato, und zwar bezeichnet er daselbst

einen in der platonischen Methode des διαλέγεσθαι Ausgebildeten. Krat. p. 390 C: τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν; — οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο.

Soph. p. 253 E: ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι. — πῶς γὰρ ἂν ἄλλῳ δοίη τις;

Die διαλεκτική selbst definiert Plato als die Kunst, gesprächsweise in Fragen und Antworten Erkenntnisse zu entwickeln. (Vgl. Rep. VII p. 534). Da aber diese Erkenntnisse sich nur auf die Wahrheit beziehen können, so ist für Plato die Dialektik schließlich die Wissenschaft von dem wahrhaft Seienden, die Wissenschaft der Ideen.

Phil. p. 58 A: ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις ist die περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός — γνῶσις und die μακρῷ ἀλεθεστάτη. Vgl. auch Rep. p. 532 AB.

Es ist nun auffallend, daß in unserer Überlieferung der Beiname ὁ διαλεκτικός weder Plato selbst noch seinen Zöglingen, dagegen einer Reihe von Philosophen beigelegt wird, die man größtenteils mit den Megarikern in Zusammenhang gebracht hat. Von den meisten dieser διαλεκτικοί kennen wir nicht mehr als die Namen; was die übrigen betrifft, so machen wir bei näherem Zusehen die Wahrnehmung, daß sie sich in nichts unterscheiden von den kurz zuvor näher gekennzeichneten Sophisten. Es scheint also im Laufe der Zeit, jedoch frühestens im ausgehenden 4. Jahrhundert, der Ausdruck διαλεκτικός fast dasselbe bezeichnet zu haben wie im 5. Jahrhundert die Bezeichnung ἐριστικός. Nur war durch Plato der letztere Ausdruck so sehr in Mißkredit gekommen, daß man ihn nur noch anwandte, um seinem Gegner einen gehässigen Beinamen zu geben, während man ihn sonst durch den ehrenwerteren Ausdruck διαλεκτικός zu ersetzen pflegte. Für Männer wie Plato und Aristoteles vermied man dagegen die Bezeichnung διαλεκτικοί, sondern nannte sie φιλόσοφοι; denn da die Dialektik bei den meisten in leere Disputierkunst ausartete, so verstand man eben unter διαλεκτικός nicht einen solchen, wie ihn Plato aufgefaßt haben wollte, son-

dern Leute vom Schlage eines Eubulides, d. h. schlechthin Eristiker. Dazu paßt auch, daß Aristoteles, der die Dialektik als rein formale Disziplin auffaßt (Top. 100a 18 u. ff.), als Erfinder derselben den Eleaten Zeno bezeichnet (Diels, Vors. I S. 126, 20; 128, 25; vgl. auch S. 127, 16); denn „in den Beweisführungen dieses Philosophen gegen die Wirklichkeit der Erfahrungswelt und der Bewegung entwickelt sich zuerst die Virtuosität, im Frage- und Antwortspiel zu beweisen und zu widerlegen, die als Elenktik und Eristik bei den eigentlichen Sophisten eine wichtige Rolle spielt und zugleich die Vorläuferin der sokratischen Dialektik wird“.[1] Daß man gerade die Megariker und solche Leute, die man mit ihnen in Verbindung brachte, διαλεκτικοί nannte, scheint darin seinen Grund zu haben, daß sie besonders an dem ausschließlichen Verfahren durch Frage und Antwort in seiner ursprünglichen Strenge festhielten. — Später nannte man dialectici die Stoiker und die Anhänger der mittleren und neueren Akademie. Bei Cicero und Sextus Empirikus sind unter den dialectici regelmäßig die Stoiker zu verstehen.

Von den Schülern des Euklid, die nach ihm in Megara gelehrt und seine Schule fortgepflanzt haben, erfahren wir, den Stilpo ausgenommen, so gut wie gar nichts. Man ist zwar nach dem Vorgange des Diogenes Laertius (II 108) gewohnt, eine Reihe von Philosophen, die in der Überlieferung gewöhnlich den Beinamen ὁ διαλεκτικός führen, den Megarikern beizuzählen, allein mit Unrecht. Es handelt sich hier in erster Linie um Eubulides und solche Leute, die man in ein direktes oder indirektes Schülerverhältnis zu ihm gebracht hat. Dabei muß uns aber verschiedenes sehr verdächtig dünken. Einmal drückt sich Diogenes Laertius selbst sehr unklar aus, er bezeichnet den Eubulides nicht als Schüler des Euklid, sondern gebraucht die allgemeine Wendung, daß zur Schule des Euklid auch Eubulides gehöre (II 108): Τῆς δ' Εὐκλείδου διαδοχῆς ἐστι καὶ Εὐβουλίδης ὁ Μιλήσιος. Ferner wird sonst nirgends in der

[1] v. Arnim a. a. O. S. 5.

Überlieferung Eubulides als Schüler des Euklid oder als Megariker bezeichnet, dagegen begegnet er des öfteren mit dem Beinamen ὁ διαλεκτικός. Schließlich erfahren wir an keiner Stelle, daß sich jene sogenannten Dialektiker in Megara aufgehalten und daselbst eine Schule gehabt hätten, vielmehr haben wir von Eubulides nach allem, was wir sonst von ihm wissen, mit Bestimmtheit anzunehmen, daß er die meiste Zeit seines Lebens in Athen zugebracht hat, und von Alexinus, der ebenfalls als Megariker betrachtet wird, hören wir, daß er ursprünglich eine Schule in Elis hatte und sie später nach Olympia verlegte (vgl. Diog. L. II 109). Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Eubulides und die andern Dialektiker nicht zu den Megarikern zu zählen, sondern für sich gesondert zu betrachten sind; diese Männer gehörten überhaupt keiner Schule an und gaben auch selbst nicht zur Gründung einer solchen Veranlassung. Natürlich waren sie, wie alle Sophisten, bemüht, einen Kreis von Anhängern um sich zu sammeln und ihnen ihre eristischen oder dialektischen Kunststücke vorzuführen, aber mit ihrem Tode hörte diese Tätigkeit auf, ohne in einer bestimmten Schule sich fortzupflanzen. — Für Diogenes Laërtius war, als er an die Abfassung seiner Philosophengeschichte ging, die Disposition von vornherein gegeben, sie lag ihm vor in den διαδοχαί [1]. Bereits Theophrast hatte zum Zwecke einer leichten historischen Übersicht begonnen, die philosophischen Meister und Schüler untereinander zu verknüpfen, andere haben nach ihm diese Verkettung fortgeführt, die in unserer Überlieferung auf zwei parallele Reihen vereinfacht erscheint, die der „jonischen“ und die der „italischen“ Philosophen. Daß diese Einteilung der Philosophen in Gruppen nicht ohne einige Willkürlichkeiten im einzelnen erfolgte, ist ohne weiteres ersichtlich, die Verknüpfungsweise war oft recht mechanisch. Dies läßt sich auch in unserm Fall erkennen. Die Anhänger Euklids nannte man, wie wir oben gesehen haben,

[1] Vgl. Ed. Schwartz in P. W. Realenz. V 1, S. 754 ff. Rohde, Kl. Schr. I, S. 230 ff.

nicht nur Megariker, sondern auch Dialektiker; diese Bezeichnung ermöglichte das Zusammenfassen einer Reihe von Leuten, die in der Überlieferung den Beinamen ὁ διαλεκτικός führten und sonst nirgends unterzubringen waren, die aber sofort den Zusammenhang mit Euklid verlieren, sowie man für des letzteren Schule die eigentliche Bezeichnung Μεγαρικοί anwendet. Daß diese Zusammenfassung nicht erst von Diogenes Laertius vorgenommen wurde, sondern schon in seinen Quellen durchgeführt war, darüber kann bei einem Manne, der in seiner Philosophengeschichte außer wenigen eigenen Zusätzen lediglich den tralatizischen Stoff in dem längst üblich gewordenen Darstellungsschema bietet, kein Zweifel bestehen. Unsere Aufgabe ist es, den in der Überlieferung fälschlich geschaffenen Zusammenhang zu lösen und eine Scheidung zwischen Μεγαρικοί und Διαλεκτικοί vorzunehmen. In der vorliegenden Arbeit soll nur von den eigentlichen Megarikern die Rede sein, während die sogenannten Dialektiker, im Gegensatz zu den früheren Darstellungen der megarischen Sekte, hier keine Aufnahme finden.

2. Ichthyas, Thrasymachus, Klinomachus, Dioklides, Pasikles.

Was also die eigentlichen Megariker betrifft, so sind wir über sie, wenn wir von Stilpo absehen, leider recht schlecht unterrichtet. Insbesondere ist uns gar nichts über ihre Lehrtätigkeit bekannt, so daß wir im Zweifel sein müssen, ob sie überhaupt in Megara gelehrt haben. Gleichwohl werden wir sie des Zusammenhanges mit Stilpo wegen diesem vorausschicken, wobei allerdings immer noch die Annahme möglich wäre, daß Euklids Schule in Megara nicht ununterbrochen fortbestand, sondern erst durch Stilpo wieder fortgeführt wurde. Diese Annahme entspricht dann der Wirklichkeit, wenn wir lediglich die faktische Bedeutung der Schule für die Zeitgenossen und die Nachwelt in Betracht ziehen; denn der Unterschied in der Überlieferung über Euklid und Stilpo einerseits und die übrigen

Megariker anderseits zeigt ganz deutlich, daß von der megarischen Sekte nur jene beiden ein wirkliches Ansehen bei der Mit- und Nachwelt sich erringen konnten.

Als Schüler und nächsten Nachfolger des Euklid bezeichnet Suidas (s. v. Εὐκλείδης) den Ichthyas: μεθ' ὃν (sc. Εὐκλείδην) Ἰχθύας, εἶτα Στίλπων, ἔσχον τὴν σχολήν. Auch Diogenes Laertius (II 112) nennt ihn unter den Schülern des Euklid und fügt noch hinzu, daß Diogenes der Kyniker ein Buch gegen ihn verfasst habe, das den Titel hatte Ἰχθύας: Τῶν δ'ἀπ' Εὐκλείδου ἐστὶ καὶ Ἰχθύας Μετάλλου, ἀνὴρ γενναῖος, πρὸς ὃν καὶ Διογένης ὁ κυνικὸς διάλογον πεποίηται. Vgl. Diog. L. VI 80. Bemerkt sei noch, daß der Megariker Ichthyas (Ἰχθύας ὁ μεγαρικὸς φιλόσοφος) auch erwähnt wird bei Athenaeus (VIII p. 335 a).

Von Thrasymachus erfahren wir nur, daß er aus Korinth stammte und Schüler (γνώριμος) des Ichthyas war. Da er außerdem als Lehrer des Stilpo bezeichnet wird, so werden wir seine Blütezeit in die Mitte des 4. Jahrhunderts zu setzen haben. Diogenes Laertius berichtet von ihm (II 113): ἀκοῦσαί φασιν αὐτὸν (sc. Στίλπωνα) ἀλλὰ καὶ Θρασυμάχου τοῦ Κορινθίου, ὃς ἦν Ἰχθύα γνώριμος, καθά φησιν Ἡρακλείδης.

Als Schüler des Euklid nennt Diogenes Laertius (II 112) zugleich mit Ichthyas den Thurier Klinomachus, der als erster über Prädikate und Sätze geschrieben haben soll: Τῶν δ'ἀπ' Εὐκλείδου ἐστι καὶ . . . Κλεινόμαχος ὁ Θούριος, ὃς πρῶτος περὶ ἀξιωμάτων καὶ κατηγορημάτων καὶ τῶν τοιούτων συνέγραψε. Daß Klinomachus Schüler des Euklid gewesen, berichtet auch Suidas (s. v. Σωκράτης).

Schwierigkeiten bereitet Dioklides, von welchem Suidas (s. v. Στίλπων) berichtet, er sei Schüler Euklids und Lehrer des Pasikles gewesen: . . . μαθητὴς Πασικλέους τοῦ Θηβαίου· ὃς ἠκροάσατο Κράτητος τοῦ ἀδελφοῦ καὶ Διοκλείδου τοῦ Μεγαρέως· ὁ δὲ Εὐκλείδου, τοῦ Πλάτωνος γνωρίμου. Nach dem Vorgange des Reinesius lesen manche Gelehrte, so Natorp in P. W. Realenz. (s. v. Diokleides), Εὐκλείδου statt Διοκλείδου und οἱ δὲ statt ὁ δὲ, um die Suidas-Stelle

mit Diogenes Laertius (VI 89) in Einklang zu bringen, wo es heißt: Τούτου (sc. Κράτητος) γέγονε Πασικλῆς ἀδελφός, μαθητὴς Εὐκλείδου. Sie behaupten also, Pasikles sei der Schüler Euklids gewesen, und tilgen somit den Namen Dioklides völlig. Dieser Ansicht kann ich nicht beipflichten; denn da sowohl bei Suidas als auch bei Diogenes Laertius Pasikles als Bruder des Kynikers Krates, des Zeitgenossen des Theophrast, und bei Suidas auch als dessen Schüler bezeichnet wird, so halte ich es für ausgeschlossen, daß Pasikles den Euklid selbst noch gehört habe. Ich glaube vielmehr, daß an der angeführten Stelle des Diogenes Laertius (VI 89) statt Εὐκλείδου zu lesen ist Διοκλείδου und daß dieser tatsächlich gelebt hat. Vgl. Zeller II a[4] S. 547, Anm. 5.

Der soeben erwähnte Pasikles stammte aus Theben und hatte sowohl den Dioklides als auch seinen Bruder Krates zu Lehrern und den Stilpo zum Schüler; vgl. die bereits zitierte Stelle aus Suidas (s. v. Στίλπων). Aus den Angaben über des Pasikles Lehrer und Schüler kann man schließen, daß er ungefähr 370—300 gelebt hat.

3. Stilpo.

Wir wenden uns nunmehr Stilpo zu, dem von seinen Zeitgenossen große Bewunderung gezollt wurde. Er stammte aus Megara und scheint daselbst auch dauernd gewohnt und gelehrt zu haben, was indes nicht ausschließt, daß er gelegentlich nach Athen kam. Als seine Lehrer werden die Megariker Thrasymachus und Pasikles genannt.

Vgl. Diog. L. II 113: Στίλπων Μεγαρεὺς τῆς Ἑλλάδος διήκουσε μὲν τῶν ἀπ' Εὐκλείδου τινῶν· οἱ δὲ καὶ αὐτοῦ Εὐκλείδου ἀκοῦσαί φασιν αὐτόν (chronologisch unmöglich), ἀλλὰ καὶ Θρασυμάχου τοῦ Κορινθίου, . . . καθά φησιν Ἡρακλείδης.

Suid. s. v. Στίλπων: μαθητὴς Πασικλέους τοῦ Θηβαίου.

Nach einer andern Notiz des Diogenes Laertius (VI 76: ἤκουσε δ'αὐτοῦ [sc. Διογένους] καὶ . . . Στίλπων ὁ Μεγαρεύς) soll Stilpo auch den Kyniker Diogenes gehört haben. Diese Angabe scheint jedoch auf einem Irrtum zu beruhen; denn wie wir noch sehen werden, war Stilpo in seiner ganzen

Gesinnung und in seinem ganzen Wesen so unkynisch wie nur möglich, ja er stand in scharfem Gegensatze zu den Anschauungen des Diogenes. Auch muß zwischen des letzteren Schüler Krates und Stilpo Feindschaft bestanden haben, was aus einigen Anekdoten bei Diogenes Laertius (II 117 f.) hervorgeht. Es wird hier von recht unfreundlichen Renkontres berichtet, die sich zwischen den beiden Philosophen zugetragen und von denen besonders eines den Krates verstimmt haben muß; denn es veranlaßte ihn, einige Spottverse auf seinen Gegner zu fabrizieren, die von Diogenes Laertius (II 118) mitgeteilt werden:

Καὶ μὴν Στίλπων' εἰσεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα
ἐν Μεγάροις, ὅθι φασὶ Τυφωέος ἔμμεναι εὐνάς.
ἔνθα τ'ἐρίζεσκεν, πολλοὶ δ'ἀμφ' αὐτὸν ἑταῖροι·
τὴν δ'ἀρετὴν παρὰ γράμμα διώκοντες κατέτριβον.

Stilpos Vorträge waren im Gegensatz zu seinen schriftstellerischen Leistungen (s. unten) sehr geistreich und verliehen ihm bei seinen Zeitgenossen ein unbeschränktes Ansehen. Von allen Seiten fanden sich bei ihm Zuhörer ein, die der megarischen Lehre einen Glanz verschafften, wie sie ihn bis dahin nicht gekannt hatte. Vgl. Diog. L. II 113: Τοσοῦτον δ'εὑρεσιλογίᾳ καὶ σοφιστείᾳ προῆγε (sc. Στίλπων) τοὺς ἄλλους, ὥστε μικροῦ δεῆσαι πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ἀφορῶσαν εἰς αὐτὸν μεγαρίσαι.

Daneben scheint er sich auch den Staatsgeschäften gewidmet zu haben; Diogenes Laertius sagt nämlich von ihm (II 114): ἦν δὲ καὶ πολιτικώτατος.

Wie sich Stilpo hierin von dem Kyniker Diogenes unterscheidet, so zeigen auch die Nachrichten über sein mildes und gebildetes Wesen, wie wenig man zu dem Zweifel berechtigt ist, ob man in ihm mehr einen Kyniker oder einen Megariker sehen darf[1]. Stilpo war ein Mann von feiner Lebensart, ein ebenso fester und unabhängiger wie sanfter und schlichter Charakter. Diogenes Laertius bezeichnet ihn als κομψότατος (II 116) und ἀφελὴς καὶ ἀνεπί-

[1] Diesen Zweifel äußert Zeller IIa[4], S. 249.

πλαστος πρός τε τὸν ἰδιώτην εὔθετος (II 117); Plutarch (adv. Colot. 22, 1 p. 1119) erwähnt lobend sein φρόνημα τῇ ψυχῇ μετὰ πραότητος καὶ μετριοπαθείας. Als Ptolemaeus I. Soter im Jahre 308 v. Chr. Megara besetzte, wollte er den Stilpo mit nach Ägypten nehmen, und als dann im Jahre darauf Demetrius Poliorketes die Stadt eroberte, verschonte er sein Haus und wollte ihm alles Verlorene wiedererstatten, aber Stilpo schlug alle diese Anerbietungen aus. Vgl. Diog. L. II 115 und dazu Diodor XX 37. 46.

Über die Götter hatte Stilpo eine freiere Auffassung, wie einige seiner Aussprüche bei Diogenes Laertius (II. 116. 117) beweisen. Vgl. auch Athen. X p. 422.

Daß er neben seiner Frau noch eine Konkubine mit Namen Nikarete sich gehalten habe, wie Onetor erzählt bei Diogenes Laertius (II 114), ist Klatsch; diese Hetäre gehörte nämlich zu seinem Zuhörerkreis, was wir von Athenaeus (XIII p. 596) erfahren: Νικαρέτη δὲ ἡ Μεγαρὶς οὐκ ἀγεννὴς ἦν ἑταίρα, ἀλλὰ καὶ γονέων εὖ ἧκε καὶ κατὰ παιδείαν ἐπέραστος ἦν, ἠκροᾶτο δὲ Στίλπωνος τοῦ φιλοσόφου.

Diese Auffassung über Stilpos sittliches Verhalten zu einer Zeit, da er sich mit philosophischen Fragen zu beschäftigen schon längst angefangen hatte, findet ihre Bestätigung durch Cicero (de fato 5, 10): Stilponem, Megaricum philosophum, acutum sane hominem et probatum temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse, neque haec scribunt vituperantes, sed potius ad laudem; vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et conpressam esse doctrina, ut nemo umquam vinulentum illum, nemo in eo libidinis vestigium viderit.

Dagegen erfahren wir aus Diogenes Laertius (II 114), daß Stilpos Tochter wenig sittsam (ἀκόλαστος) gewesen sei; doch scheint ihn diese Tatsache nicht abgehalten zu haben, stets heiteren Gemüts zu sein. Vgl. auch Plut. de tranqu. an. 6 p. 468 A: ὥσπερ οὐδὲ Στίλπωνα (sc. ἐκώλυσεν) τῶν κατ' αὐτὸν φιλοσόφων ἱλαρώτατα ζῆν ἀκόλαστος οὖσ' ἡ θυγάτηρ.

Unter seinen zahlreichen Schülern, die Stilpo zum Teil von anderen Philosophen zu sich herüberzog (vgl. Diog. L. II 113 f.), soll sich nach dem Berichte des Diogenes Laertius, der sich seinerseits wieder auf Heraklides stützt, auch der Stoiker Zeno befunden haben (II 120): Τούτου (sc. Στίλπωνος) φησὶν Ἡρακλείδης καὶ τὸν Ζήνωνα ἀκοῦσαι τὸν τῆς στοᾶς κτίστην. Vgl. VII 2. II 114. VII 24.

Diese Überlieferung dürfte der Wirklichkeit nicht entsprechen; denn seit seiner Ankunft in Athen um das Jahr 314 v. Chr. lebte Zeno in dieser Stadt, ohne sich auch nur vorübergehend nach Megara zu begeben. Anderseits hatte Stilpo seinen Wohnsitz dauernd in Megara und wird vielleicht ab und zu nach Athen gekommen sein[1]; daß sich dabei die beiden Philosophen kennen gelernt haben, ist immerhin wahrscheinlich, aber daraus ein Schülerverhältnis zu konstruieren, ist doch ein bedenkliches Unterfangen und entbehrt jeglicher tatsächlichen Unterlage. Der Grund, weshalb man diese Verbindung in Vordergrund rückte und darüber die andere, historische, beiseite schob, nämlich die über Krates zum Kynismus, ist leicht einzusehen: man wollte Zeno von den Kynikern losbringen und damit die Stoa vom Kynismus lösen. Solche ungeschichtlichen Kombinationen kamen auch sonst vor, besonders wenn gewisse Philosophenschulen mit der Person des Sokrates in Zusammenhang gebracht werden sollten. Man konstruierte zu diesem Zwecke ein Schülerverhältnis und schloß die Stifter der betreffenden Schulen an solche Männer an, die man als Nachfolger des Sokrates betrachtete; so wurde z. B. Pyrrho zum Schüler des Dialektikers Bryso gemacht, um die pyrrhonische Schule an die megarische anzuknüpfen. Vgl. Zeller IIa[4] S. 250, Anm. 4. IIIa[4] S. 497, Anm. 3. v. Wilamowitz, Philol. Unters. S. 30, Anm. 6.

Stilpo starb hochbetagt, wie Diogenes Laertius berichtet (II 120): γηραιὸν δὲ τελευτῆσαί φησιν Ἕρμιππος. Das

[1] Vgl. z. B. Diog. L. II 116, wo von einer Ausweisung aus der Stadt durch den Areopag die Rede ist.

Jahr seines Todes ist zwar ungewiß, allein nach allem, was uns von ihm bekannt ist, scheinen wir keinen großen Fehler zu machen, wenn wir annehmen, daß Stilpo um das Jahr 280 v. Chr. gestorben ist.

Diogenes Laertius (II 120) erwähnt von ihm neun Dialoge und bezeichnet dieselben als frostig (ψυχροί): Μόσχος, Ἀρίστιππος ἢ Καλλίας, Πτολεμαῖος, Χαιρεκράτης, Μητροκλῆς, Ἀναξιμένης, Ἐπιγένης, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα, Ἀριστοτέλης. Suidas (s. v. Στίλπων) behauptet, daß Stilpo nicht weniger als zwanzig Dialoge verfaßt habe; die Angabe klingt sehr unwahrscheinlich und dürfte auf einem Versehen des Suidas beruhen. Vom Dialog Metrokles ist ein kleines Bruchstück gefunden worden in den von Sakkelion entdeckten neuen Scholien zu Demosthenes, welches uns zeigt, daß Stilpo dem Muster der aristotelischen Dialoge nachgeahmt hat. Vgl. Th. Gomperz, Rhein. M. XXXII (1877), S. 477 f.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß bei Athenaeus (IV p. 162 b) Στίλπωνος ἀπομνημονεύματα erwähnt werden. Es ist kein Zweifel, daß diese Memorabilien ebensowenig von Stilpo herrühren, als die ἀπομνημονεύματα Σωκράτους von Sokrates stammen, sondern einen andern zum Verfasser haben; es muß also eine Schrift gewesen sein, die „Erinnerungen an Stilpo“ enthielt.

II. Lehre der Megariker.

1. Plato und die Megariker.

Nachdem wir jetzt die Geschichte der Megariker kennen gelernt haben, wenden wir uns im folgenden der Darstellung ihrer Lehre zu. Dabei geraten wir allerdings auf nicht geringere Schwierigkeiten als zuvor; denn wie die Geschichte, so ist uns auch die Lehre der Megariker durch die fragmentarischen Berichte der Alten nur unvollständig bekannt, und wenn sie uns auch etwas darüber mitteilen, so läßt sich oft nicht entscheiden, ob es dem Stifter oder einem seiner Anhänger angehört.

Daneben hat eine andere Frage die Gelehrten viel beschäftigt und große Gegensätze in der Auffassung der megarischen Lehre hervorgerufen. Man glaubte nämlich außer den Stellen, an denen die Megariker mit Namen genannt werden, noch eine andere entdeckt zu haben, wo gleichfalls Anschauungen der Megariker vorgetragen würden, ohne daß ihr Name daselbst genannt werde. Schleiermacher (Platons Werke II 2, S. 140 ff.) war der erste, der die Vermutung aussprach, daß Plato in seinem Sophistes p. 246 B ff. eine Theorie darstelle, die auf die Megariker zu beziehen sei. Seine Gründe, mit denen er jene Vermutung zu stützen suchte, schienen Ferdinand Deycks (a. a. O. S. 37 ff.) so „zuverlässig und nach jeder Richtung hin gesichert“ (certae et ab omni parte munitae), daß sie nach seiner Meinung keines weiteren Beweises mehr bedürften. Ritter (a. a. O. S. 305 ff.) und Mallet (a. a. O. S. XXXV ff.) traten Schleiermachers Ansicht entgegen, aber nachdem Zeller (IIa[4] S. 252 ff.) sich ihr angeschlossen und mit vielen Worten den Beweis dafür zu erbringen versucht hatte, gewann die Vermutung Schleiermachers in

der Gelehrtenwelt zahlreiche Anhänger, so: Bonitz, Plat. Stud.[3] S. 192, 42; Apelt, Beitr. z. Gesch. der griech. Philos. S. 89.

In neuerer Zeit wurde von den meisten Gelehrten die von Schleiermacher aufgestellte Hypothese abgelehnt und die Behauptung ausgesprochen, daß Plato an der genannten Stelle des Sophistes die frühere Form seiner eigenen Lehre kritisiere. Aus ihrer Zahl seien genannt:

Hirzel, Hermes VIII (1874), S. 128.

Dittenberger, Hermes XVI (1881), S. 343.

Raeder, Platons philos. Entwickelung, 1905, S. 328 ff.

W. Schmid in der neuesten Auflage von W. v. Christs Geschichte der griech. Literatur, 1908, S. 652.

Th. Gomperz, Griechische Denker II[3], 1912, S. 454.

Windelband-Bonhöffer, Gesch. der alten Philos. [3]1912, S. 108[1].

Bevor wir zur eigentlichen Darstellung der megarischen Lehre übergehen, müssen auch wir zu der Ansicht Schleiermachers Stellung nehmen; denn für die folgenden Erörterungen ist es unbedingt erforderlich, zuvor festgestellt zu haben, ob wir jene Sophistesstelle heranziehen oder sie ausscheiden müssen, da wir je nach unserer Stellungnahme eine ganz verschiedene Vorstellung von der megarischen Lehre bekommen. Es empfiehlt sich daher eine etwas eingehendere Betrachtung der ganzen Streitfrage[2].

Im Sophistes verfolgt Plato den Zweck, den Begriff des σοφιστής festzustellen, und läßt darum an den eleatischen Fremdling durch Sokrates die Frage richten, was die Leute in Elea unter einem Sophisten, einem Staatsmann und einem Philosophen verstehen: τοῦ μέντοι ξένου ἡμῖν ἡδέως ἂν πυνθανοίμην, εἰ φίλον αὐτῷ, τί ταῦθ' οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον ἡγοῦντο καὶ ὠνόμαζον. – Τὰ ποῖα δή; — Σοφιστήν, πολιτικόν,

---

[1] Weitere Literatur findet sich verzeichnet bei Th. Gomperz a. a. O. S. 603, 3.

[2] Die folgenden Ausführungen über den Dialog Sophistes und die „Freunde der Ideen" stützen sich in der Hauptsache auf die oben angeführte Schrift von Raeder (S. 319 ff. u. bes. S. 328 ff.).

φιλόσοφον. [p. 216 D 217 A]. Hierauf sucht der Eleate die Definition eines Sophisten herauszufinden, was ihm denn schließlich auch gelingt, und ebenso wird im Politikus die Definition eines Staatsmannes gesucht. Dagegen hat Plato den dritten Teil der Aufgabe nicht gelöst; denn einen Philosophus hat er, soviel wir wissen, niemals geschrieben.

Der Schwerpunkt unseres Dialoges liegt jedoch keineswegs in der Beantwortung der zu Beginn aufgeworfenen Frage; vielmehr handelt der Sophist in breiter Digression (p. 237 B—264 B), deren Inhalt dem Plato offenbar Hauptsache war und die man daher mit gutem Grunde als den Kern des Dialogs bezeichnet hat[1], über das Seiende und das Nichtseiende.

Nachdem der Sophist als ein Gaukler oder Täuscher (γόης [p. 235 A] ψευδουργός [p. 241 B]) erkannt worden ist, wird der Übergang durch die Frage vermittelt, wie es möglich sei, etwas Falsches zu sagen oder zu meinen (p. 236 E—237 A); wenn man nämlich eine solche Möglichkeit annimmt, muß man, weil alle Täuschung sich auf das Nichtseiende bezieht, auch das Sein des Nichtseienden annehmen, was Parmenides für unmöglich erklärt hatte; p. 237 A:

Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ, φησίν, εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.

(Vgl. Diels, Parmenides' Lehrgedicht, 1897, Nr. 7.)

Es wird also notwendig, die Natur des Nichtseienden zu untersuchen; denn erst wenn diese erklärt ist, wird es möglich sein, die falschen Vorstellungen zu erklären und das Wesen des Sophisten zu verstehen: es muß gezeigt werden, daß das Nichtseiende gewissermaßen ist, und daß das Seiende gewissermaßen nicht ist (p. 241 D). Es zeigt sich indessen bald, daß die dem Nichtseienden anhaftenden Schwierigkeiten nicht gelöst werden können, solange das Seiende nicht klar bestimmt ist.

Um diese Frage zu lösen geht nun Plato auf die verschiedenen Ansichten früherer Philosophen über das Seiende

---

[1] Schleiermacher II 2, S. 125 ff.

näher ein (p. 242 C) und zeigt, daß ihre Lösungen nicht genügen. Er untersucht zu diesem Zwecke die zwei entgegengesetzten Behauptungen, daß das Seiende ein doppeltes und daß es nur ein einiges sei, findet aber, daß in beiden Fällen sich Widersprüche erheben, sobald wir den Begriff des Seins hinzufügen. Der wahre Begriff des Seins ist bisher noch nirgends gefunden und überhaupt nicht weniger schwer zu finden als der des Nichtseins, das ist das Ergebnis dieser Kritik der älteren Systeme.

Das Resultat dieser Untersuchung ist somit ein negatives und gibt Plato Veranlassung, seinen Blick auf einige andere Philosophen zu richten, die in anderer Weise (ἄλλως) über jene Fragen des Seins sich geäußert haben. So lesen wir p. 245 E: Τοὺς μὲν τοίνυν διακριβολογουμένους ὄντος τε πέρι καὶ μή, πάντας μὲν οὐ διεληλύθαμεν, ὅμως δὲ ἱκανῶς ἐχέτω· τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὖ θεατέον, ἵν' ἐκ πάντων ἴδωμεν ὅτι τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν.

Zwei Schulen werden einander gegenübergestellt, eine materialistische und eine idealistische, unter denen eine Art von Riesenkampf wegen der gegenseitigen Meinungsverschiedenheit über das wahre Sein ausgebrochen ist. Denn die einen behaupten steif und fest, nur das sei wirklich, was mit den Sinnen erfaßt und gleichsam mit den Händen ergriffen werden könne, und erklären Körper (σῶμα) und Wirklichkeit (οὐσία) für dasselbe; von den andern, die p. 248 A „οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι“ genannt werden, heißt es p. 246 B: Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν. ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις, ὦ Θεαίτητε, ἀεὶ συνέστηκεν.

Wen meint Plato mit den „Freunden der Ideen“? Um diese Frage, deren Lösung für uns von entscheidender Bedeutung ist, beantworten zu können, müssen wir uns

jene Leute etwas genauer ansehen und untersuchen, ob ihre Lehre mit den früheren Ansichten Platos oder mit den Anschauungen anderer Philosophen übereinstimmt.

Die „Freunde der Ideen“ führen, wie in der zuletzt zitierten Stelle ausgeführt wird (p. 246 B), ihre Verteidigung gegen die Materialisten mit großer Vorsicht von einem unsichtbaren Standpunkt aus und erklären für die wahre Wirklichkeit die geistigen und unkörperlichen Ideen (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι [p. 246 B]). In scharfer Trennung stellen sie Werden und Sein (γένεσις — οὐσία [p. 246 C]) einander gegenüber, indem sie behaupten, des Werdens werde man teilhaft durch die Sinne, des unveränderlichen Seins aber durch die Vernunft; p. 248 A: Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε; ἦ γάρ; — Ναί. — Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως. — Φαμὲν γὰρ οὖν.

Unter dieser Gemeinschaft (κοινωνεῖν) der denkenden Vernunft mit dem wahrhaften Sein kann nur gemeint sein, daß die Vernunft dasselbe erkenne, das Seiende erkannt werde. Erkennen ist eine Tätigkeit, also muß Erkanntwerden ein Leiden sein. Wir werden somit auf die Begriffe des Wirkens (ποιεῖν) und des Leidens (πάσχειν), die p. 247 E den Materialisten gegenüber hervorgehoben wurden, zurückgeführt; nun aber behaupten die Ideenfreunde, daß das Sein, das unveränderlich und unbeweglich ist, weder wirken noch leiden könne; p. 248 BC: Τὸ δὲ δὴ κοινωνεῖν, ὦ πάντων ἄριστοι, τί τοῦθ' ὑμᾶς ἐπ' ἀμφοῖν λέγειν φῶμεν; ἆρ' οὐ τὸ νυνδὴ παρ' ἡμῶν ῥηθέν; — Τὸ ποῖον; — Πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα συνιόντων γιγνόμενον. τάχ' οὖν, ὦ Θεαίτητε, αὐτῶν τὴν πρὸς ταῦτα ἀπόκρισιν σὺ μὲν οὐ κατακούεις, ἐγὼ δὲ ἴσως διὰ συνήθειαν. — Τίν' οὖν δὴ λέγουσι λόγον; — Οὐ συγχωροῦσιν ἡμῖν τὸ νυνδὴ ῥηθὲν πρὸς τοὺς γηγενεῖς οὐσίας πέρι. — Τὸ ποῖον; — Ἱκανὸν ἔθεμεν ὅρον που τῶν ὄντων, ὅταν τῷ παρῇ ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ σμικρότατον δύναμις; — Ναί. — Πρὸς δὴ ταῦτα τόδε λέγουσιν,

ὅτι γενέσει μὲν μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασίν.

Es erhebt sich also jetzt die Frage, wie die Erkenntnis des Seins überhaupt möglich wird, wenn wir ihm jegliche Bewegung absprechen; denn jede Erkenntnis setzt ja Wirken und Leiden voraus, und alles, was dem πάσχειν unterworfen ist, muß der Bewegung fähig sein, also auch das Seiende, da es, insofern es erkannt wird, vermöge des Leidens bewegt wird; p. 248 E: Μανθάνω· τόδε γε, ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν.

Durch diese Erwägungen kommt Plato zu dem Ergebnis: Das Seiende dürfen wir nicht als unbeweglich ansehen, vielmehr müssen wir ihm Bewegung (κίνησις), Leben (ζωή), Seele (ψυχή) und Vernunft (φρόνησις, νοῦς) beilegen und anderseits auch das Bewegte und die Bewegung als seiend betrachten (καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα [p. 249 B]), ohne jedoch mit Heraklit das Feststehende und Unveränderliche (τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτό) auszuschließen; p. 249 CD: Τῷ δὴ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν.

Vergleichen wir jetzt diese von Plato den Ideenfreunden beigelegten Anschauungen über das höchste Sein mit seiner eigenen Lehre und zwar in der Gestalt, wie sie uns in seinen früheren Dialogen entgegentritt, so sehen wir zunächst, daß die Behauptung der Ideenfreunde, die wahre Wirklichkeit seien die geistigen und unkörperlichen Ideen (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη [p. 246 B]), ganz mit dem übereinstimmt, was Plato im Phaedo gelehrt hat. Hier wird nämlich (p. 78 D) die Idee als das Seiende (αὐτὸ ἕκαστον

ὅ ἐστιν, τὸ ὄν) geschildert, als unveränderlich und unteilbar (μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό), während im Gegensatz zu ihr alle Einzeldinge — Menschen, Pferde, Kleider usw. — stets der Veränderung unterworfen sind. Besonders ist zu beachten, daß den Ideen vorzugsweise das Prädikat des Seins (οὐσία) beigelegt wird, weshalb es auch an einer anderen Stelle des Phaedo (p. 75 D) heißt, daß wir sie in unseren Fragen und Antworten mit den Worten „das, was ist" bezeichnen: οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλόν τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ „αὐτὸ ὃ ἔστι" καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι.

In Übereinstimmung damit heißt es im sechsten Buch der Republik (p. 507 B): Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, „ὃ ἔστιν" ἕκαστον προσαγορεύομεν.

Wie die Ideenfreunde hat Plato auch das Werden und das Sein unterschieden und gelehrt, daß das Werden mit den Sinnen, das Sein (die Ideen) mit der Vernunft aufgefaßt werde. Diese Gedanken hat Plato im Theaetet p. 184 B ff. entwickelt, wobei folgende Stellen hervorzuheben sind:

p. 184 E: Καί μοι λέγε· θερμὰ καὶ σκληρὰ καὶ κοῦφα καὶ γλυκέα δι' ὧν αἰσθάνῃ, ἆρα οὐ τοῦ σώματος ἕκαστα τίθης; ἢ ἄλλου τινός; — Οὐδενὸς ἄλλου.

p. 186 A: Ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται. — Ἐγὼ μὲν ὧν αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν ἐπορέγεται.

p. 186 BC: Οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται; — Παντάπασι μὲν οὖν.

p. 186 D: Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας

ἐνταῦθα μέν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον. — Φαίνεται.

p. 186 E: Οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτέ, ὦ Θεαίτητε, αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταὐτόν. — Οὐ φαίνεται, ὦ Σώκρατες. καὶ μάλιστά γε νῦν καταφανέστατον γέγονεν ἄλλο ὂν αἰσθήσεως ἐπιστήμη.

Diese Unterscheidung von Sein und Werden findet sich bereits im sechsten Buch der Republik (p. 508 D): Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς, ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι.

Hierher gehört noch eine Stelle aus dem siebten Buch desselben Dialoges (Rep. p. 533 E 534 A): Ἀρκέσει οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ συναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν[1], συναμφότερα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν.

Den hier angeführten Stellen aus dem Theaetet und der Republik sei noch ein letzter Beleg für Platos Unterscheidung zwischen Sein und begrifflicher Erkenntnis einerseits und Werden und sinnlicher Wahrnehmung anderseits hinzugefügt; er findet sich im Timaeus (p. 27 D 28 A): Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

Die Ideenfreunde behaupten weiter, daß die Ideen unveränderlich und unbeweglich seien; dieselbe Ansicht finden wir auch bei Plato. Im Phaedo p. 78 D, auf welche

[1] Ob die Vorstellung (δόξα) als eine Tätigkeit des Körpers oder der Seele aufgefaßt wird, ist in der Republik noch unklar, da die scharfe Sonderung zwischen sinnlicher Wahrnehmung (αἴσθησις) und Vorstellung (δόξα), die im Theaetet hervortritt, von Plato noch nicht durchgeführt ist.

Stelle ich bereits hingewiesen habe, heißt es von den Ideen oder den Wesenheiten der Dinge: αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτὰ ἢ ἄλλοτ' ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μήποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται; die Frage wird von Kebes bejaht.

Damit stimmt überein, was im Symposion (p. 211 AB) bei der Beschreibung des absolut Schönen oder der Idee des Schönen gesagt wird: . . . πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι, μηδὲ π ά σ χ ε ι ν μηδέν.

Aus dieser Stelle können wir auch entnehmen, daß Plato die Lehre aufgestellt hat, die Ideen könnten nicht leiden (πάσχειν), welche Ansicht wir auch die Ideenfreunde vertreten sahen.

Es bleibt uns also nur noch ein Punkt zu erörtern übrig. Als Behauptung der Ideenfreunde wird im Sophistes (p. 248 C) auch angeführt, daß die δύναμις τοῦ ποιεῖν nicht dem Seienden, sondern nur dem Werdenden zukomme. Wir haben uns daher die Frage vorzulegen, wo Plato gelehrt habe, daß die Ideen nicht wirken können.

Hier sind wir nun an dem Punkte angelangt, wo wir die Überzeugung gewinnen, daß in Platos späterer Zeit eine Änderung in der Auffassung der Ideen gegen früher eingetreten sein muß. Es scheint der Ideenlehre ursprünglich

fremd gewesen zu sein, in den Ideen irgendwie die Ursache dafür zu suchen, daß die Sinnendinge so erscheinen, wie sie es tun. Eine Wendung enthält der Phaedo, wo die Ideen insofern als wirkende Ursachen bezeichnet werden, als hier gelehrt wird, daß die Dinge ihre Eigenschaften den Ideen verdanken (p. 100 DE): διισχυρίζομαι, ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά· . . . καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω.

Die Absicht Platos war anfänglich nur, das bleibende, wahre Sein zu erkennen; auf eine Erklärung der Erscheinungswelt geht die Ideenlehre zunächst nicht aus. Auch im Phaedo (p. 100 D) will Sokrates (d. h. Plato) das Verhältnis zwischen den Ideen und den Dingen nicht genauer angeben. Dieses Problem gestellt und kurz erörtert zu haben [1], ist die Bedeutung des Dialogs Sophistes. Hier werden die aller Bewegung und Veränderung entrückten übersinnlichen Gestalten (die Ideen) aus ihrer phantastischen Transcendenz losgelöst, damit sie selbst erkannt und aus ihnen die niedere Welt der sinnlichen Erscheinung und ihres Werdens begriffen werde. Denn als Gegenstand des Erkennens können die Ideen nicht ohne Wirksamkeit gedacht werden, eine Einwirkung von ihrer Seite auf uns ist aber ohne Bewegung nicht möglich, also müssen die Ideen selbst mit Bewegung ausgestattet sein, und sollen ferner die Ideen nicht ohne Geist und Vernunft sein, so muß ihnen auch Leben, Seele und Vernunft zukommen; alles dies aber sprechen ihnen die εἰδῶν φίλοι ab.

Plato erkennt also hier den Widerspruch, der bisher in seiner Lehre von den Ideen lag; denn einerseits wurden diese sonst immer mit solchen Ausdrücken bezeichnet — als unveränderlich, für sich abgetrennt, außerhalb des Raumes und der Zeit stehend, sich stets auf dieselbe Weise verhaltend —, daß jede wirkende Tätigkeit ausgeschlossen ist, anderseits haben wir gesehen, daß die Ideen auch als

[1] Eine eingehendere Betrachtung des Zusammenhanges und der Verbindung der Ideen mit den Erscheinungen war jedenfalls dem nichtgeschriebenen Philosophus vorbehalten.

wirkende Ursachen bezeichnet wurden. „Wie im Parmenides (p. 133 B ff.) der Umstand, daß die Ideen als von den Menschen abgetrennt und einer ganz anderen Sphäre als der menschlichen zugehörig gedacht wurden, es als unmöglich erscheinen ließ, daß die Ideen von den Menschen erkannt werden könnten, so macht hier die Festigkeit, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit der Ideen es unmöglich zu erklären, wie sie erkannt werden sollen.“ [1] Die wahre Wirklichkeit (τὸ παντελῶς ὄν [p. 248 E]) darf daher, damit die Vernunft sie erkennen kann, nicht unbewegt sein, sie muß vielmehr die Fähigkeit zu wirken und zu leiden und Bewegung in sich haben, da jede Erkenntnis, also auch die Erkenntnis der Ideen eine Einwirkung voraussetzt.

Indem also Plato das Seiende als das definiert, was wirken und leiden kann, hat er seinen ursprünglichen Standpunkt aufgegeben, die starre Bewegungslosigkeit der Ideen hat er fallen lassen. Diesen Umschwung in der Auffassung der Ideen bringt Plato selbst in der ganzen Darstellungsweise des Sophistes zum Ausdruck, indem er den Sokrates zurücktreten und den eleatischen Fremdling (ξένος), den Theodorus mitbringt, Hauptträger des Gesprächs sein läßt. In ähnlicher Weise tritt schon Parmenides in dem nach ihm benannten Dialoge in den Vordergrund, wenn auch neben ihm der jugendliche Sokrates noch bedeutend genug erscheint und einen wesentlichen Einfluß auf den Gang der Unterredung ausübt. Auch in diesem Dialoge (p. 131 ff.) begegnen wir einer Reihe von Bedenken gegen die Ideenlehre und sehen Platos Glaube an sie bereits tief erschüttert. Die Umbildung der platonischen Philosophie, d. h. seiner Ideenlehre hat also im Parmenides schon ihren Anfang genommen und vollzieht sich im Sophistes, der, wie die späteren Schriften Platos überhaupt, einen der Wissenschaft mehr zugekehrten, der wirklichen Welt liebevoll zugewandten Geist atmet, wie man ihn nach den

[1] Raeder a. a. O. S. 329.

Dialogen der früheren Zeit nicht erwartete. Es ist somit keineswegs zu verwundern, wenn Plato im Sophistes eine Kritik seiner eigenen Lehre vornimmt und sich dabei sogar einer gewissen Ironie bedient[1]; man darf nämlich nicht vergessen, daß nicht Plato selbst, sondern der eleatische Fremdling das Wort führt. „Wenn Platon wirklich seine Ansichten geändert hat, ist es eben ganz natürlich, daß er anstatt des Sokrates eine neue Hauptperson einführt, und eine solche muß sich dann gemäß der Natur der dialogischen Darstellung mit einer gewissen Überlegenheit über die zu kritisierende Ansicht aussprechen, ohne daß er irgendeinen bestimmten Urheber derselben — weder Sokrates noch Platon — mit Namen nennen könnte." (Raeder a. a. O. S. 328).

Die vorstehenden Erörterungen haben die Übereinstimmung der Lehre der Ideenfreunde mit Platos früheren Ansichten in allen Punkten klar ergeben. Wir wollen jetzt noch die Frage beantworten, ob es überhaupt möglich ist, die oben behandelte Stelle des Sophistes auf die Megariker zu beziehen?

An die Megariker zu denken verbietet das Zeugnis des Aristoteles (Metaph. I 6, 967 b 8), wonach Plato für den Urheber der Ideenlehre überhaupt gehalten werden muß, die Annahme also, daß dieselbe in irgend einer Form schon von Euklid aufgestellt worden sei, für durchaus falsch zu gelten hat: Οὕτως μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε (sc. Πλάτων), τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν.

Eine Vielheit von Ideen, an denen die einzelnen konkreten Gegenstände Anteil haben, können die Megariker zu keiner Zeit angenommen haben; denn ganz abgesehen davon, daß diese Lehre nach dem Berichte des Aristoteles (a. a. O.) Plato allein eigentümlich gewesen ist, gingen die Megariker bei ihren philosophischen Spekulationen, wie

[1] Vgl. dagegen Zeller II a⁴, S. 253 f. Anm.

wir unten noch sehen werden, von dem einheitlichen, unveränderlichen, in sich vollendeten ὄν des Parmenides aus. Vgl. C. M. Gillespie, On the Megarians (Arch. f. Gesch. d. Philos. XXIV [1911] 3, S. 218 ff.) und das Referat darüber in Berl. phil. W. 1911 (31) Nr. 23, S. 720.

Nirgends, wo uns etwas über die Lehre der Megariker mitgeteilt wird, erfahren wir, daß diese eine Vielheit von ἀσώματα εἴδη angenommen hätten. Indessen müssen wir annehmen, daß irgend einer der Alten, die doch die Übereinstimmung der megarischen Lehre mit der eleatischen bemerkt haben, von dieser wichtigen Abweichung von derselben uns etwas verraten hätte; oder wäre es nicht seltsam, daß die Alten sagen, in den Namen hätten die Megariker Vielheit angenommen (vgl. Cic. Acad. II 42, 129), dagegen das viel Wichtigere verschweigen sollten, daß sie auch in den Dingen Vielheit gesetzt hätten? Selbst wenn außer Plato auch die Megariker εἴδη angenommen hätten, so müßten wir es doch recht auffallend finden, wenn Plato dieselben ohne weiteres als „die Ideenfreunde", d. h. „die Anhänger der Ideenlehre" bezeichnet hätte, als ob das charakteristische Kennzeichen gerade dieser Schule die Ideenlehre wäre, während bei ihm selbst doch die εἴδη Grundstein und Mittelpunkt seines ganzen philosophischen Systems ausmachten. Vgl. Dittenberger, Hermes XVI (1881), S. 343, Anm. 1.

Es bleibt also als Ergebnis unserer Ausführungen über den Dialog Sophistes p. 246 B ff. bestehen, daß Plato unter den an jener Stelle eingeführten „Freunden der Ideen" sich selbst versteht und durch die Kritik, die er diesen gegenüber übt, seine eigene frühere Lehre treffen will. Ein unbewegliches Sein gilt ihm jetzt als unerkennbar, auch der Bewegung ist innerhalb dieser Wirklichkeit ein Platz einzuräumen. Somit hat die Umbildung der platonischen Philosophie, die im Parmenides sich ankündigte, im Sophistes ihren Abschluß erreicht.

2. Euklid.

Wir haben uns etwas lange bei diesen Erörterungen aufgehalten, die eigentlich nur als Voruntersuchung für den zweiten Teil unserer Abhandlung gedacht waren. Allein wir sind jetzt auch zu dem unzweideutigen Ergebnis gelangt, daß jene Sophistesstelle, die von einigen Gelehrten für die Darstellung der megarischen Lehre herangezogen wurde, für uns in den folgenden Betrachtungen auszuscheiden hat. Für diese verwenden wir daher nur diejenigen Stellen in den Schriften der Alten, die mit Recht auf die Megariker bezogen werden, und aus den daselbst gemachten Angaben wollen wir versuchen, ein klares Bild von ihrer Lehre zu gewinnen.

Zuerst beschäftigen wir uns mit Euklid, den wir oben (S. 6) als den Stifter und Begründer der megarischen Schule kennen gelernt haben. Um seine Philosophie zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß Euklid durch eigenes Studium oder fremden Unterricht genaue Kenntnis von den Lehren der Eleaten sich angeeignet hatte und durch den häufigen Besuch des Sokrates auch mit dessen Anschauungen vertraut wurde.

Was zunächst die Eleaten betrifft, so stellten sie als oberstes Prinzip den Satz auf: „Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht und kann nicht gedacht werden.“ Aus diesem Grundgedanken leiteten sie alle Bestimmungen über das Seiende ab. Das Seiende erscheint ihnen als ein eines, als ungeworden, unvergänglich, unveränderlich, unteilbar und unbeweglich; denn die diesen entgegengesetzten Prädikate tragen alle ein Nichtsein in das Seiende hinein und können ihm daher nicht ohne logischen Widerspruch beigelegt werden. Die nähere Ausführung dieser Gedanken und ihre Begründung finden wir in dem Lehrgedicht περὶ φύσεως, welches Parmenides, der wissenschaftliche Stifter der eleatischen Schule, im Versmaß des Epos verfaßte; (vgl. frgm. 8, 1 ff. D). Sein Freund und Schüler Zeno von Elea verteidigte die Lehre des Meisters von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden auf indirektem Wege,

indem er die gewöhnliche Auffassung von der Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge zu widerlegen suchte, während Parmenides dieser gewöhnlichen Vorstellungsweise wenigstens durch die hypothetische Aufstellung der „Welt des Scheins" Rechnung getragen hatte. Die Beweise, deren sich Zeno für seine Widerlegungen bediente, zeigten großen Scharfsinn und solche Virtuosität, daß Aristoteles ihn um ihretwillen den Erfinder der Dialektik nannte; (s. oben S. 10). Zeno verfolgte mit seinen dialektischen Beweisführungen einen philosophischen Zweck, aber seine ganze Methode atmet bereits sophistischen Geist und bildet die Grundlage für das eristisch-sophistische Verfahren, im Frage- und Antwortspiel zu beweisen und zu widerlegen. So sehen wir Gorgias und die meisten andern Sophisten in seine Fußstapfen treten und die dialektische Form seiner Beweisführung sich zum Vorbild nehmen. Auch unser Sophist Euklid lehnt sich an die eleatische Lehre an, fügt ihr aber ein neues Moment hinzu, das seinen häufigen Verkehr mit Sokrates verrät.

Sokrates, „der größte Sophist" und „der größte Rationalist unter allen damaligen Vertretern der rationalistischen Aufklärung", bediente sich bei seinen philosophischen Spekulationen ebenfalls der dialektischen Methode und wendete sie auf die ethischen Fragen an. Er unterschied sich aber von seinen Vorgängern, den jungeleatischen und sophistischen Eristikern, dadurch, daß er nicht nur die Widerlegung des Gegners, sondern mit der Zerstörung des Scheinwissens zugleich die Gewinnung echten, allgemeingültigen Wissens bezweckte, „er war der Geist, der nur verneinte, um Positives zu erreichen". (Gercke, Einl. i. d. Altert. Wiss. II (1910) S. 313.) Tugend ist Wissen, erklärte Sokrates, denn das rechte Wissen führt von selbst und immer zum rechten Handeln; daher ist vom Menschen nichts so sehr zu erstreben, als die Erkenntnis der Tugend und des pflichtgemäßen Handelns.

Vgl. Aristot. Eth. N. VI 13, 1144 b 18. 28: Σωκράτης . . . φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς . . . Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι, ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας.

Eth. Eud. I 5, 1216 b 2 ff.: Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ᾤετ' εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν, καὶ ἐπεζήτει τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. ἐποίει γὰρ ταῦτ' εὐλόγως· ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον.

Bei der Tugend kommt es also nach der Ansicht des Sokrates ganz und gar auf das Wissen an, da alle übrigen Tugenden in der Grundtugend der ἐπιστήμη beschlossen sind; ohne ein richtiges Wissen ist kein richtiges Handeln möglich, und überall, wo das Wissen ist, ergibt sich das richtige Handeln von selbst.

Vgl. Aristot. M. Mor. I 9, 1187 a 7 ff.: Σωκράτης ἔφη, οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. εἰ γάρ τις, φησίν, ἐρωτήσειεν ὁντιναοῦν πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐθεὶς ἂν ἕλοιτο τὴν ἀδικίαν. ὁμοίως δ' ἐπ' ἀνδρείας καὶ δειλίας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν καὶ ὡσαύτως. δῆλον δ' ὡς εἰ φαῦλοί τινές εἰσιν, οὐκ ἂν ἑκόντες εἴησαν φαῦλοι· ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι.

Eth. N. VII 3, 1145 b 22 ff.: ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὔ φασί τινες οἷόν τε εἶναι (sc. ἀκρατεύεσθαι)· δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὸν ὥσπερ ἀνδράποδον.

Eth. Eud. VII 13, 1246 b 34 ff: ὀρθῶς τὸ Σωκρατικόν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως· ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθόν, ἀρετὴ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐπιστήμη.

Der Inhalt dieses Wissens, in dem alle Tugend besteht, ist das höchste Gut oder, wie wir auch sagen können, der höchste Wert, der höchste Zweck [1]. Denn tugendhaft,

[1] Es sei an dieser Stelle, besonders auch für die folgenden Erörterungen, hingewiesen auf den Unterschied zwischen dem ἀγαθόν und dem καλόν in der griechischen Philosophie. Bei Sokrates fallen zwar die beiden Begriffe noch zusammen und werden dem ὠφέλιμον gleichgesetzt; Plato dagegen versteht unter τὸ ἀγαθόν nicht das Gute, d. h. das sittlich Gute, sondern das höchste Gut, den höchsten Wert oder Zweck, während das sittlich Gute mit καλόν wiedergegeben wird. Naturgemäß fallen die beiden Begriffe auch bei Plato auf weite Strecken zusammen, aber von einem Identifiziertwerden beider kann bei ihm nicht die Rede sein.

gerecht, tapfer usw. ist der, welcher weiß, was gut und recht ist; gut ist aber eine Handlung oder Handlungsweise dann, wenn sie geeignet ist, dem höchsten Zweck des Menschen, d. h. der Erreichung seines vollkommenen Glückes zu dienen. Zum tugendhaften Handeln bedarf es also des klaren Wissens, was das höchste Gut ist; das Wissen vom höchsten Gut ist damit zum Wesen der Sittlichkeit erhoben. Nun aber bildet, da Wahrheiten einander nicht widersprechen können, alles Wissen eine Einheit; somit ist auch die Tugend, das Wissen vom richtigen Handeln, als einheitlich zu betrachten, wiewohl Sokrates dies letzte nicht bestimmt ausgesprochen hat.

Diesen kurzen Überblick über die Lehren der Eleaten und des Sokrates mußten wir zum besseren Verständnis der folgenden Ausführungen vorausschicken, die uns die Vereinigung beider Richtungen durch Euklid zu zeigen haben. Euklid ging bei seinen metaphysischen Betrachtungen von dem einheitlichen und unveränderlichen Sein des Parmenides aus, dem allein wahre Wirklichkeit zukommt; unter dem Einfluß des Sokrates identifizierte er dieses alleinige Sein mit dem Wert, den Sokrates als den höchsten Gegenstand des Wissens bezeichnet hatte. Vielleicht ließ sich Euklid bei der Heranziehung des sokratisch-ethischen Prinzips von dem Gedanken leiten, dem abstrakten eleatischen Seinsbegriff einen Inhalt geben zu können, kam indes zu keinem anderen Ergebnis, als daß er nur die unfruchtbare Dialektik in der eleatisierenden Richtung der Sophistik fortsetzte. Indem er nämlich den höchsten Gegenstand des Wissens, d. h. den höchsten Wert, zugleich als das wesenhafteste Sein auffaßte, hielt er sich für berechtigt, alle die Bestimmungen, welche Parmenides dem Seienden beigelegt hatte, auf den höchsten Wert zu übertragen. Er sagte also: es gibt nur ein Gut, das unveränderlich und sich selbst gleich ist; alle unsere höchsten Begriffe sind nur verschiedene Namen desselben, und ob wir von der Gottheit oder der Einsicht oder der Vernunft reden, immer meinen wir ein und dasselbe, nämlich das höchste Gut.

Cic. Acad. II 42, 129 (nach Antiochus): illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper (ἕν, ὁμοῖον, ταὐτόν).

Diog. L. II 106: οὗτος (sc. Εὐκλείδης) ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά[1].

Auch das sittliche Ziel ist deshalb, wie schon Sokrates gezeigt hatte, nur eines, das Wissen des höchsten Wertes, und wenn man von vielen Tugenden spricht, so sind dies gleichfalls nur verschiedene Namen der einen unveränderlichen Tugend, nämlich des Wissens, das also hier ebenso wie bei den Eleaten mit dem Sein identifiziert wird. Diog. L. VII 161 (über den Stoiker Aristo): ἀρετάς τ' οὔτε πολλὰς εἰσῆγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί.

Daß diese eine Tugend das Wissen des höchsten Wertes ist, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang der megarischen Philosophie wie auch aus dem, was Cicero im Anschluß an die oben S. 36 zitierten Worte berichtet (Acad. II 42, 129): a Menedemo autem, quod is Eretria fuit, Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Was hier von Menedemus gesagt wird, können wir ohne weiteres auch auf die Megariker übertragen, da Menedemus bekanntlich den Stilpo zum Lehrer hatte und die elisch-eretrische Schule mit der megarischen nahe verwandt war.

---

[1] Den aus Cicero und Diogenes Laertius angeführten Belegstellen fügten D e y c k s (a. a. O. S. 51) und M a l l e t (a. a. O. S. 25 ff.) noch eine weitere hinzu aus der Metaphysik des Aristoteles (N 4, 1091 b 13) und behaupteten, daß Euklid daselbst gemeint sei. Aristoteles berichtet hier folgendes: τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾤοντο εἶναι μάλιστα. Daß diese Worte des Aristoteles nicht auf Euklid, sondern auf die späteste Form der platonischen Lehre zu beziehen sind, wird ohne weiteres klar, wenn wir eine andere Stelle aus derselben Metaphysik zum Vergleich heranziehen (A 6, 988 a 14). Hier wird nämlich Plato namentlich aufgeführt und von ihm behauptet, er habe das Eine für den Grund des Guten, die Materie für den des Bösen gehalten. Vgl. Z e l l e r, Plat. Stud. S. 276 ff.

Wie verhält sich nun aber alles Übrige zu diesem einen Gut? Schon Euklid soll, wie uns berichtet wird, das dem einen Gut Entgegengesetzte aufgehoben haben, indem er allem anderen außer dem höchsten Gut die Realität absprach: was nicht gut ist, ist ein Nichtseiendes, außer dem höchsten Gut gibt es also überhaupt nichts Wirkliches. Diog. L. II 106 (über Euklid): τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. Bestimmter wird diese Behauptung der späteren megarischen Schule beigelegt von dem Peripatetiker Aristokles, dessen Bericht bei Eusebius (Praep. evang. XIV 17, 1) erhalten ist: ὅθεν ἠξίουν οὗτοί γε (sc. οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικοὺς) τὸ ὂν ἓν εἶναι, καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν. Dieses eine Seiende, dem weder ein Werden noch ein Vergehen noch eine Bewegung zukommt, kann allein durch das Denken (λόγος) erfaßt werden, da die Sinne uns nur ein Werdendes und Veränderliches zeigen. Deshalb sagt Aristokles an derselben Stelle bei Eusebius von den Megarikern: οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν.

Mit der Bestreitung des Werdens hängen sodann die weiteren Untersuchungen zusammen, welche die Megariker über die Kategorien der Modalität anstellten und die in der Leugnung des Möglichen gipfeln. Hatten die Megariker gelehrt, daß es weder ein Vergehen noch ein Werden noch überhaupt eine Veränderung gebe, so mußten sie, wollten sie nicht inkonsequent werden, auch jeglichen Unterschied zwischen Potentialität und Aktualität aus der Welt schaffen; denn wenn es keine Veränderung gibt, so kann es auch keinen Übergang geben vom Möglichen zum Wirklichen, von der Potentialität zur Aktualität[1]. Somit gelangten die Megariker zur Aufstellung des Satzes, daß

[1] In der aristotelischen Philosophie spielt der Begriff des potentiellen Seins eine wichtige Rolle, indem er, als ein unfaßbares Mittelding zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden, das von den Megarikern geleugnete Werden begreiflich machen soll.

nur das Wirkliche als möglich gelten könne, was dagegen nicht wirklich sei, das könne auch nicht als möglich angenommen werden. Aristot. Metaph. Θ 3, 1046b 29: Εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι· οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

Ein direkter Beweis für diese Behauptung ist von den eigentlichen Megarikern nicht bekannt; dagegen hören wir, daß Diodorus Kronus durch seinen sogenannten Κυριεύων die Leugnung des Möglichen damit zu begründen suchte, daß er sagte (Epikt. Diss. II 19, 1. Cic. de fato 7, 14): aus einem Möglichen kann nichts Unmögliches folgen; ist von zwei sich ausschließenden Fällen der eine wirklich geworden, so ist der andere unmöglich; wäre er möglich gewesen, so wäre aus einem Möglichen ein Unmögliches geworden[1]. Inwieweit die eigentlichen Megariker an dieser Beweisführung des Diodorus Kronus Anteil haben, können wir nicht ermitteln; indessen wird die Scheu davor, ein Mögliches in ein Unmögliches sich verwandeln zu lassen, die für Diodor ausschlaggebend war, auch bei ihnen einen wesentlichen Grund für die Leugnung des Möglichen gebildet haben, so daß sie auch unabhängig von ihrer übrigen Lehre zur Aufstellung der Behauptung gelangen konnten, daß nichts möglich sei außer dem, was wirklich sei. In der Widerlegung dieser Ansicht bemerkt Aristoteles (a. a. O.), sie würde alle Bewegung und alles Werden unmöglich machen; eben dies wollten aber die Megariker, und so diente ihnen auch diese Behauptung dazu, auf indirektem Wege die Unmöglichkeit des Geschehens und der Veränderung darzutun.

Hartenstein (a. a. O. S. 205) glaubt, die obige Behauptung, daß nur das Wirkliche als möglich gelten könne, sei im bestimmten Gegensatz gegen die aristotelischen Definitionen der δύναμις und der ἐνέργεια aufgestellt worden. Diese Vermutung erscheint aus dem Grunde als sehr un-

---

[2] Zur Widerlegung dieses Beweises vgl. Zeller, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1882, Nr. 9, S. 155 ff.

wahrscheinlich, weil Aristoteles selbst jenen Satz als allgemein megarischen zitiert, seine Entstehung also in eine frühere Zeit fallen dürfte; immerhin bleibt es aber möglich, daß die späteren Megariker oder ihnen geistesverwandte Dialektiker, z. B. Eubulides oder Diodor, ihn in dieser Richtung ausgeführt haben. Vgl. Windelband-Bonhöffer a. a. O. S. 108, Anm. 1; Zeller, IIa[4] S. 258, Anm. 1.

Damit sind wir mit der Betrachtung derjenigen Stellen, die uns über die metaphysischen Spekulationen Euklids Aufschluß geben, zu Ende. Das Ergebnis, das wir aus diesen Erörterungen gewonnen haben, bestätigt unsere bereits oben (S. 30 ff.) ausgesprochene Ansicht, daß Euklid von Anfang an an der Einheitslehre der Eleaten in aller Strenge festgehalten und niemals unkörperliche Gattungen (ἀσώματα εἴδη) angenommen hat. Wenn Zeller (IIa[4] S. 258 ff.) meint, daß Euklid seine Ideenlehre zugunsten der Einheitslehre aufgegeben habe, so dürfte hier dem großen Gelehrten ein Irrtum unterlaufen sein; denn „da die letztere in Gestalt des Eleatismus von Anfang an gegeben war, so müßte zum mindesten umgekehrt eine allmähliche Zersplitterung des eleatischen Eins in die Vielheit der Ideen erwartet werden. Das ist aber gerade die Tat Platons“ [1] Die Megariker, die älteren wie die jüngeren, waren also weit entfernt, eine Mehrheit von unveränderlichen Wesenheiten anzunehmen, ja es ist sogar wahrscheinlich, daß sie, die fanatischen Vorkämpfer der Einheit, sich gegen Plato gewandt und seine Ideenlehre bekämpft haben. Daß Stilpo den εἴδη gegenüber eine gegensätzliche Stellung einnahm, erfahren wir durch Diogenes Laertius (II 119); was die älteren Megariker betrifft, so liegt die Vermutung nahe, daß die Einwendungen, die im platonischen Dialoge Parmenides (p. 130 B ff.) gegen die Ideenlehre erhoben werden, von den Megarikern ausgegangen sind. Vgl. Zeller, IIa[4] S. 259, Anm. 1; Apelt a. a. O. S. 45 ff.; Raeder a. a. O. S. 305 ff.

---

[1] Windelband in der 2. Aufl. seiner Gesch. d. alt. Philos., 1894, S. 85, Anm. 1.

Über den positiven Teil seiner Lehre hatte Euklid, wie wir gesehen haben, nicht viel zu sagen; der Einfluß des Sokrates auf ihn war nicht stark genug gewesen, daß er die abstrakte Alleinslehre der Eleaten hätte überwinden können. Diese muß ihm vielmehr schon ganz in Fleisch und Blut übergegangen sein, als er mit Sokrates bekannt wurde; denn wenn er auch auf dessen Anregungen hin das eine wahrhafte Seiende des Parmenides als ἀγαθόν bezeichnete, so hatte diese Modifizierung doch keine Aufhebung der abstrakten Unfruchtbarkeit des parmenideischen Prinzips zur Folge, bestätigt uns vielmehr nur die frühere (S. 4 f., 35 f.) Annahme, daß für unseren Megariker nicht die sokratische Lehre, sondern die eleatische grundlegend und richtunggebend war. Damit war nun allerdings auch der weitere Weg vorgezeigt, den Euklid zu betreten hatte. Wie der Eleate Zeno mußte er bemüht sein, in der alltäglichen Meinung von der Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge Widersprüche nachzuweisen, da die abstrakte Einheitslehre eine skeptische Auffassung aller auf das Besondere und Einzelne gerichteten Erkenntnis bedingte, er mußte also seinen Scharfsinn hauptsächlich darauf verwenden, sophistisch-eristische Schlüsse für die Polemik gegen die gangbaren Ansichten ausfindig zu machen. In dieser Hinsicht hatte der Eleate Zeno, der Begründer der eristischen Dialektik, gute Vorarbeit geleistet, und die meisten Sophisten waren in seine Fußstapfen getreten. Auch Euklid und seinesgleichen lehnten sich an Zeno an und bemühten sich um die Ausbildung der sophistischen Kunst der Eristik. Ihre Trugschlüsse waren σοφιστικοὶ ἔλεγχοι für Aristoteles, σοφισταί waren sie selbst in den Augen des Publikums, σοφισταί für alle, die sich zur Akademie oder Peripatos bekannten, um nichts weniger als die älteren Eristiker.

Was den Euklid selbst betrifft, so erfahren wir von seiner Dialektik allerdings sehr wenig, die meisten Fangschlüsse werden in der Überlieferung den beiden Dialektikern Eubulides und Diodorus Kronus zugewiesen; allein dies kann

uns nicht hindern anzunehmen, daß auch Euklid die Eristik eifrig gepflegt hat. In den Schriften Platos und Aristoteles' (περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων) findet sich eine Menge sophistischer Schlüsse, ohne daß bestimmte Personen als Urheber derselben genannt würden; wir haben hier ganz allgemein an die Sophisten zu denken, und zu diesen gehörte unser Euklid so gut wie alle andern Nachfolger der zenonischen Dialektik. Diese Auffassung erhält noch ihre Bestätigung durch eine Notiz des Diogenes Laertius (II 30), derzufolge Sokrates dem Euklid wegen seiner Vorliebe für Streitreden gesagt haben soll, mit Sophisten möge er wohl verkehren können, nicht aber mit Menschen: ὁρῶν (sc. Σωκράτης) δ' Εὐκλείδην ἐσπουδακότα περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους, „ὦ Εὐκλείδη, ἔφη, σοφισταῖς μὲν δυνήσῃ χρῆσθαι, ἀνθρώποις δὲ οὐδαμῶς." ἄχρηστον γὰρ ᾤετο εἶναι τὴν περὶ ταῦτα γλισχρολογίαν, ὡς καὶ Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ φησί. Derselbe Diogenes berichtet auch, Euklid sei von Timon ein Zänker genannt worden, der den Megareern die Disputierwut eingepflanzt habe (II 107): περὶ αὐτοῦ (sc. Εὐκλείδου) ταῦτά φησι Τίμων, προσπαρατρώγων καὶ τοὺς λοιποὺς Σωκρατικούς·

> Ἀλλ' οὔ μοι τούτων φλεδόνων μέλει, οὐδὲ γὰρ ἄλλου
> οὐδενός, οὐ Φαίδωνος, ὅτις γε μέν, οὐδ' ἐριδάντεω
> Εὐκλείδου, Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ.

Sehen wir also, welcher Art das dialektische Verfahren des Euklid gewesen ist. Das wenige, was wir über diesen Punkt erfahren, verdanken wir zwei kurzen Notizen in der Philosophengeschichte des Diogenes Laertius (II 107). Aus der einen Nachricht geht hervor, daß Euklid in der Polemik die Methode befolgte, nicht die Voraussetzungen, sondern die Schlußsätze der gegnerischen Beweise anzugreifen, d. h. er bediente sich der Widerlegung durch deductio ad absurdum: ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν. Dies ist das Verfahren des Eleaten Zeno, wie es Plato in dem Dialoge Parmenides beschreibt und selber anwendet, um die Megariker (s. oben S. 39) mit ihrer eigenen Waffe zu schlagen. Die feine und scharfe, oft an sophistische Spitzfindigkeit grenzende Dialektik,

durch welche dieser Dialog sich auszeichnet, läßt erkennen, welche Virtuosität im Argumentieren sich mit jenem von Euklid beliebten Verfahren erreichen ließ, zeigt uns aber überdies, daß die Polemik auch in des Euklids Schriften einen beträchtlichen Raum eingenommen haben muß.

Die zweite Notiz des Diogenes Laertius betrifft die Stellungnahme Euklids zu Analogieschlüssen. Er habe, so heißt es a. a. O., die Erklärung durch Vergleichung verworfen, weil das Ähnliche, was man herbeiziehe, nichts deutlicher mache, das Unähnliche nicht zur Sache gehöre: καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει, λέγων ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι· καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον ἢ οἷς ὅμοιά ἐστιν ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν. Euklid erklärte also alle nur nach Ähnlichkeit und Unähnlichkeit bestimmten Begriffe für ungeeignet, das Was der Dinge zu erklären, verlangte vielmehr, daß die Begriffe rein aus sich selbst heraus entwickelt und nicht durch irgendwelche Analogien getrübt werden; denn nicht den Dingen ähnliche Erscheinungen, sondern die Dinge selbst seien zu erklären. Sollte Euklid, indem er diese Behauptung aufstellte, bemüht gewesen sein, die Lockerheit des Analogieschlusses aufzuzeigen, so würde dies ein rühmliches Streben nach logischer Strenge beweisen. Allein die oben zitierte Stelle aus Diogenes Laertius scheint viel eher darauf hinzudeuten, daß Euklid noch nicht imstande war, einen Übergang zu finden von dem Allgemeinen zu dem Einzelnen, da ja der Schluß seinem wahren Wesen nach nichts anderes ist als die begriffsmäßige Verknüpfung des Einzelnen mit dem Allgemeinen; wir hätten somit auch hier eine Bestätigung für den einseitig negativen Gebrauch, den Euklid von seiner Dialektik machte, wie wir dies schon oben bei der Darstellung seiner metaphysischen Lehren zu beobachten reichlich Gelegenheit hatten.

Fassen wir das Ergebnis unserer Betrachtungen über Euklids Lehre zusammen, so können wir sagen: Euklid war Sophist, der wie alle übrigen Sophisten Tugend (ἀρετή)

lehren wollte; unter dem Einfluß des Sokrates schrieb er der Tugend enormen Wert zu, indem er sie mit dem höchsten Wert in Verbindung brachte. Dadurch unterschied er sich von den andern Sophisten, Protagoras, Gorgias usw., gebrauchte jedoch wie diese die eleatisch-eristische Dialektik. Dies hatte aber zur Folge, daß er in zwei Persönlichkeiten gespalten wurde, indem er mit dem sokratischen Tugendbegriff nicht recht fertig werden und ihn mit der Dialektik nicht verbinden konnte.

3. Stilpo.

Die Schule Euklids, in welcher die von dem Stifter vorgetragenen Lehren übernommen und fortgepflanzt wurden, wäre sehr wahrscheinlich der Vergessenheit anheimgefallen, wenn sie nicht gegen Ende des vierten Jahrhunderts durch Stilpo ein Aufblühen erlebt hätte, wie es ihr selbst zu den Zeiten ihres Begründers nicht beschieden gewesen war. Durch seine geistreichen Vorträge erwarb sich dieser Mann, der schon durch seinen persönlichen Charakter die allgemeinste Verehrung genoß, bei seinen Zeitgenossen ein unbeschränktes Ansehen und stellte dadurch seine Vorgänger in der Schule so sehr in Schatten, daß sie bei der Nachwelt fast keiner Berücksichtigung mehr für wert erschienen. So erklärt es sich, daß alle übrigen Megariker außer Euklid und Stilpo in der Überlieferung nahezu ganz verschwinden und die wenigen, die noch Erwähnung finden, für uns nichts mehr als leere Namen sind. Unsere Betrachtung führt uns daher von Euklid, dem Stifter der megarischen Schule, sogleich zu Stilpo, ihrem letzten und angesehensten Vertreter, und soll uns zeigen, wie er das von Euklid hinterlassene Erbe empfangen und seinerseits dazu Stellung genommen hat.

Wir sehen Stilpo ganz in den Bahnen des Euklid wandeln und an der exklusiven Einheitslehre desselben festhalten, wenn er erklärt, man dürfe beim Erkennen des Wahren nicht zu den Sinnen, sondern nur zu der Vernunft Vertrauen haben; denn die Vernunft allein lasse

uns erkennen, daß das Seiende ein Eines ist und daß nichts wird noch vergeht noch sich bewegt. Aristokl. b. Eus. Praep. evang. XIV 17, 1: οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. Τοιαῦτα γάρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δὲ οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς. ὅθεν ἠξίουν οὗτοί γε τὸ ὂν ἓν εἶναι, καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν.

Im Zusammenhang mit dieser eleatisch-euklidischen Doktrin von dem Alleinen kam Stilpo zur Aufstellung einer Lehre, die Euklid, soweit wir wenigstens wissen, nicht vertreten hat, die aber bereits zu dessen Lebzeiten von einem andern sophistischen Sokratiker vorgetragen wurde, nämlich von Antisthenes. Wie dieser gelangte Stilpo dazu, jede Möglichkeit der Prädikation zu bestreiten. Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe. An dieses Wort wird man gemahnt, wenn man Antisthenes mit Stilpo vergleicht. Es wäre in der Tat auch nichts verkehrter, als glauben zu wollen, daß Stilpo, indem er die Berechtigung der Prädikation leugnete, kynische Ansichten und Bestrebungen in die megarische Lehre aufgenommen hätte (Zeller IIa[4] S. 272); denn ganz abgesehen davon, daß es vor Diogenes „dem Hund" überhaupt keine Kyniker geben konnte, Antisthenes also mit Unrecht von der antiken Theorie zum Stifter der kynischen Sekte gemacht ist[1], so gingen die beiden, Antisthenes und Stilpo, in ihren Grundanschauungen so weit auseinander, daß von einer gegenseitigen Annäherung unmöglich die Rede sein konnte. Empiriker auf der einen Seite und Widersacher der Empirie auf der anderen, das waren Gegensätze, die sich schroff gegenüberstehen mußten. Und wenn die Ansichten des Antisthenes und Stilpo, wie wir gleich sehen werden, in einem Punkte sich zu berühren scheinen, so ist diese scheinbar gemeinsame Lehre ihrem wahren Wesen nach

[1] Vgl. Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur II 1910, S. 11.

bei beiden doch grundverschieden, da sie von Stilpo zu anderem Zweck und in anderem Zusammenhang wie von seinem Vorgänger vorgetragen wurde und bei ihm daher etwas ganz anderes besagen wollte als bei Antisthenes. Dies wird noch deutlicher werden, wenn wir die beiderseitigen Ansichten über die Unmöglichkeit der Prädikation näher betrachten.

Antisthenes ging bei der Leugnung der Möglichkeit der Prädikation von dem durch Aristoteles (Top. I 11, 104 b 21) bezeugten Satz aus, es sei nicht möglich zu widersprechen (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν). Eine solche Behauptung seinem Gegner ins Gesicht zu schleudern, war echt sophistisch und mußte höchst verblüffend wirken. Damit war natürlich jeder Widerspruch aufgehoben, und Antisthenes stellte nun, um der Gefahr eines Widerspruchs von vornherein aus dem Wege zu gehen, die weitere Behauptung auf, es seien nur identische Urteile möglich. Jede Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikat erklärte er für unzulässig und behauptete, daß jedem Ding nur der ihm eigentümliche Ausdruck zukomme und daß nichts von einer Sache ausgesagt werden könne als die Sache selbst. Man darf nicht sagen: „Der Mensch ist gut", sondern nur: „Der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut". Mit andern Worten also: keinem Subjekt darf ein anderes Prädikat beigelegt werden als wieder das Subjekt selbst.

Aristot. Metaph. Δ 29, 1024 b 32: διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ᾽ ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι.

Alex. ad Metaph. p. 400, 26 Bon.: αἰτιᾶται Ἀντισθένην εὐήθως λέγοντα περὶ μηδενὸς ἄλλου λέγεσθαί τινα λόγον ἢ περὶ ἐκείνου οὗ οἰκεῖός ἐστι, παρακρουσθέντα ὑπὸ τοῦ τὸν ψευδῆ λόγον μηδενὸς ἁπλῶς εἶναι λόγον· οὐ γὰρ εἰ μὴ ἁπλῶς ἐστὶ μηδὲ κυρίως, ἤδη καὶ οὐκ ἔστιν. ᾤετο δὲ ὁ Ἀντισθένης ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεσθαι τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ καὶ ἕνα ἑκάστου λόγον εἶναι, τὸν γὰρ οἰκεῖον· τὸν δὲ τὶ σημαίνοντα καὶ μὴ ὄντα τούτου περὶ οὗ λέγεται, ⟨μηδενὸς⟩ εἶναι, ἀλλότριόν γε ὄντα αὐτοῦ.

Diese beiden Stellen zeigen, daß auf Antisthenes zu beziehen ist auch Plat. Soph. p. 251 B: Ὅθεν γε, οἶμαι,

τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν· εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον.

Welches war nun die Lehre des Stilpo? Auch er vertrat die Ansicht, keinem Subjekt dürfe ein von ihm verschiedenes Prädikat zugesprochen werden, und verwarf somit ebenfalls jede Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikat, weil der Begriff des einen von dem des anderen verschieden sei; zwei Dinge aber, deren Begriffe verschieden seien, dürfen nicht für dasselbe erklärt werden.

Plut. adv. Col. 22 p. 1119 C D, wo der Epikureer Stilpo vorwirft: τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ, λέγοντος ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι. πῶς γὰρ βιωσόμεθα, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθὸν μηδ' ἄνθρωπον στρατηγὸν ἀλλ' ἄνθρωπον ἄνθρωπον χωρὶς καὶ ἀγαθὸν ἀγαθὸν καὶ στρατηγὸν στρατηγόν, μηδ' ἱππεῖς μυρίους μηδὲ πόλιν ἐχυράν, ἀλλ' ἱππεῖς ἱππεῖς, καὶ μυρίους μυρίους, καὶ τἆλλα ὁμοίως.

Ebd. 23 p. 1120 A B: Οὐ μὴν ἀλλὰ τὸ ἐπὶ τοῦ Στίλπωνος τοιοῦτόν ἐστιν. εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν, οὔ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον ἀλλ' ἕτερον· οὐδ' εἰ περὶ ἀνθρώπου τὸ ἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ· καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν· ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας * * εἰ μὲν γὰρ ταὐτόν ἐστι τἀνθρώπῳ τἀγαθὸν καὶ τῷ ἵππῳ τὸ τρέχειν, πῶς καὶ σιτίου καὶ φαρμάκου τἀγαθόν, καὶ νὴ Δία πάλιν λέοντος καὶ κυνὸς τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν; εἰ δ' ἕτερον, οὐκ ὀρθῶς ἄνθρωπον ἀγαθὸν καὶ ἵππον τρέχειν λέγομεν.

Dieselbe Begründung gibt auch Simpl. Phys. p. 120, 12 Diels: διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα (den Unterschied der verschiedenen Kategorien und die Vieldeutigkeit der Wörter) ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι [genauer: Stilpo], λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά ἐστι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι

αὐτὸν αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον [1]. Da nämlich der Begriff des Σωκράτης μουσικός ein anderer sei als der des Σωκράτης λευκός, müßte jener, nach megarischen Voraussetzungen, eine andere Person sein als dieser; a. a. O. p. 120, 16: ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἴη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὑτοῦ κεχωρισμένος. δῆλον δὲ ὅτι κατὰ μὲν τὸ ὑποκείμενον, καθ' ὃ καὶ ἔστι Σωκράτης, ὁ αὐτός ἐστι, κατὰ δὲ τὰ συμβεβηκότα ἕτερος, ὥσπερ καὶ ἓν καὶ πολλὰ κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο.

Vergleichen wir jetzt die hier vorgetragenen Lehren des Antisthenes und Stilpo miteinander, so könnten sie uns auf den ersten Blick als ganz dieselben erscheinen. Allein wenn wir die philosophischen Grundprinzipien beider ins Auge fassen, so werden wir unschwer die Überzeugung gewinnen, daß jeder von ihnen auf verschiedenen Wegen zur Leugnung der Berechtigung der Prädikation gelangen und auch einen anderen Zweck damit verfolgen mußte.

A n t i s t h e n e s erklärte die allgemeinen Begriffe für bloße Gedankendinge und gelangte daher zu einem entschiedenen Nominalismus: alles Wirkliche ist ein schlechthin Individuelles, die allgemeinen Begriffe drücken nicht das Wesen der Dinge aus, sondern nur die Gedanken der Menschen über die Dinge. Durch diese Behauptung stellte sich Antisthenes in den schärfsten Gegensatz zu Plato und eröffnete von hier aus eine recht derbe Polemik gegen seinen großen Mitschüler, insbesondere gegen dessen Ideenlehre. War nämlich Plato der Ansicht, daß in den Ideen die Ursache dafür zu suchen sei, daß die Sinnendinge so erscheinen, wie sie es tun, daß also das Sinnending der Idee allein seine Eigenschaften verdanke, so ließ sich Antisthenes durch die Leidenschaftlichkeit des Kampfes zu der Behauptung hinreißen, es sei überhaupt unmöglich, daß ein Ding mannigfache Eigenschaften besitze, es könne von ihm nichts anderes ausgesagt werden als das Ding selbst. So kam Antisthenes auch auf diesem Wege,

[1] Dies ist aber nicht mehr Behauptung der Megariker, sondern widerlegende Folgerung des Aristotelikers.

wie durch Leugnung jeglichen Widerspruchs (vgl. S. 45), zur Aufstellung des oben angeführten Satzes, man dürfe keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beilegen.

Einen ganz anderen Zweck verfolgte die Bestreitung der Möglichkeit der Prädikation bei Stilpo. Den positiven Hintergrund zu seinen Verneinungen bildete die eleatisch-euklidische Lehre von dem Alleinen, der Satz von der ausschließlichen Realität des einen Seienden. Wenn Stilpo nämlich erklärte, von einer Sache könne nichts ausgesagt werden als sie selbst, so konnte er aus dieser Behauptung den für ihn höchst wichtigen Schluß ziehen, daß auch das Sein von keinem anderen, außer ihm selbst, ausgesagt werden dürfe. Auch für die Lehre von der Einheit der Tugend konnte Stilpo eine wertvolle Stütze gewinnen, wenn er die Berechtigung der Prädikation leugnete; denn wenn von der Tugend nichts anderes ausgesagt werden darf als sie selbst, so kann man unter Tugend eben immer nur die Tugend verstehen, welcher Art sie auch sei, ob Weisheit oder Gerechtigkeit, ob Tapferkeit oder Besonnenheit, d. h. eine Tugend ist ganz wie die andere, es gibt nur eine Tugend[1]. Dazu kommt aber noch ein anderes. Durch die Zersplitterung des Substrates in seine einzelnen Prädikate gelangten die Sophisten jener Zeit zur Aufstellung einer Menge der tollsten Trugschlüsse, die eine allgemeine Begriffsverwirrung hervorzurufen imstande waren. Eine große Zahl dieser sophistischen Schlüsse behandelt Aristoteles in seinem Werke περὶ σοφιστικῶν ἐλέγ-

[1] Bekanntlich versucht Plato in seinem Protagoras die Einheit der Tugend nachzuweisen, bedient sich aber dabei einer — zum mindesten formell — recht fehlerhaften Beweisführung. Die Frage ist sehr problematisch und ungewiß und soll hier nicht weiter erörtert werden, doch sei auf einige neuere Behandlungen derselben hingewiesen: Th. Gomperz (a. a. O. S. 255 ff.) und Raeder (a. a. O. S. 109) glauben an eine Verwechslung des kontradiktorischen und konträren Gegenteils, während Ritter (a. a. O. S. 319 ff.) und Bonhöffer (in d. 3. Aufl. v. Windelbands Gesch. d. alt. Philos. S. 150, Anm. 2) dies bestreiten.

χων und versucht daselbst, den trügerischen Schein jener Argumentationen aufzudecken und ihre Widerlegungen darzulegen[1]. Unserem Megariker werden derartige Trugschlüsse nicht unerwünscht gewesen sein, in ihnen durfte er einen Beweis sehen für die durch die Erfahrungsbegriffe sich hindurchziehenden Widersprüche. Wenn nun Stilpo jenen Sophisten gegenüber behauptete, man dürfe keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beilegen, so konnte er sich einerseits der Verfänglichkeit ihrer trügerischen Schlüsse entziehen, anderseits mochten ihm aber die Ungereimtheiten, die er auf Grund derartiger Argumentationen in der Erfahrungswelt zu erkennen glaubte, wohl als willkommene Bestätigungen seines Hauptlehrsatzes gelten, daß allem anderen außer dem einen Seienden, insbesondere also den sinnlich wahrnehmbaren, körperlichen Dingen keine Realität beizulegen sei.

So sehen wir, daß Antisthenes und Stilpo die Berechtigung der Prädikation zu ganz anderem Zweck und in anderem Zusammenhang bestritten, diese Lehre also bei beiden etwas durchaus Verschiedenes bedeuten und besagen wollte. Es fragt sich noch, wie jene merkwürdige Begriffsverwirrung, die ja noch zahlreiche andere Philosophen erfaßte, überhaupt möglich war. Den Anlaß dazu gab das Wort „sein", dessen Bedeutung als Kopula man nicht genügend sich erklären konnte. Denn sobald man sagte: „ein Mensch ist gut", so glaubte man, daß diese beiden Begriffe (Mensch, gut) unter sich gleichgesetzt würden, so daß also Mensch dasselbe wäre wie gut. Daraus folgte, daß diese Leute behaupteten, man dürfe rechtmäßigerweise nichts anderes von einem Menschen aussagen (natürlich unter Anwendung des Wortes „sein", denn bezüglich der anderen Worte scheinen sie anders gedacht zu haben) als das: „Mensch ist Mensch" und ebenso „gut ist gut". Wir haben somit keinen Grund, mit Plutarch (a. a. O. S. 22 p. 1119 D) Stilpos Behauptung für einen bloßen Scherz

[1] Vgl. Prantl, G. d. L. I 1855, S. 47 ff.

zu halten; „er rang vielmehr mit ernsten Schwierigkeiten, die sein ganzes Zeitalter geradeso wie einen großen Teil des Mittelalters beschäftigten — Schwierigkeiten, deren man nur Herr zu werden vermag, wenn man auf die Phänomene selbst zurückgreift und sich von der trügerischen Herrschaft der Sprache vollständig befreit." [1]

Stilpo soll ferner das substantielle Dasein der Gattungsbegriffe bestritten haben; Diogenes Laertius berichtet von ihm folgendes (II 119): Δεινὸς δ' ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη· καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι οὐδένα [2]· οὔτε γὰρ τόνδε εἶναι [3] οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὐδ' ἄρα τόνδε. καὶ πάλιν· τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον.

Die Stelle ist infolge der unklaren Fassung des ersten Beispiels ziemlich rätselhaft und von den Gelehrten auch verschieden erklärt worden. Zeller (IIa⁴ S. 256, Anm. 2) macht τὸν λέγοντα zum Subjektsakkusativ, ἄνθρωπον dagegen zum Objekt und muß daher eine Änderung von εἶναι vornehmen; zu diesem Zwecke schlägt er vor, εἶναι zu streichen und das μηδένα (vgl. Anm. 2) von dem nachfolgenden λέγειν (vgl. Anm. 3) mit abhängig zu machen. Apelt (Rhein. M. 53 [1898], S. 621f.) nimmt in Anlehnung an den ἵππος τρέχων in der Mitteilung des Plutarch (a. a. O. c. 23) τὸν λέγοντα ἄνθρωπον zusammen als Subjektsakkusativ und erklärt die Stelle folgendermaßen: „Stilpon sagte, es gäbe keinen ‚redenden Menschen' (der redende Mensch sei keiner), d. h. die Verbindung dieser beiden Begriffe sei sinnlos, denn es rede weder dieser bestimmte einzelne noch jener bestimmte einzelne. Denn warum mehr dieser als jener? Also auch dieser nicht."

Von den beiden hier genannten Erklärungsversuchen unserer Diogenesstelle scheint mir keiner durchaus zu befriedigen, da sie auf das zweite Beispiel, das den vor-

---

[1] Th. Gomperz a. a. O. S. 161.

[2] So lese ich anstelle des überlieferten μηδένα.

[3] Für εἶναι lesen Zeller und Apelt λέγειν.

gezeigten Kohl für nichtseiend erklärt, zu wenig Rücksicht nehmen. Betrachten wir nämlich dieses letztere Beispiel, so sehen wir, daß dasselbe ganz tadellos vorgetragen ist. Da nun aber das zweite Beispiel doch offenbar dasselbe veranschaulichen soll wie das erste, so glaube ich, müssen wir auch nach einer Erklärung suchen, die die beiden vorgeführten Beispiele als durchaus gleichartig erscheinen läßt[1]. Dies dürfte, wie mir scheint, möglich sein, wenn wir die beiden Ausdrücke τὸν λέγοντα ἄνθρωπον und τὸ λάχανον τὸ δεικνύμενον sich gegenseitig entsprechen und dies in der Übersetzung zum Ausdruck kommen lassen. Ich gebe daher die ganze Stelle auf folgende Weise wieder: „Stilpo, bewandert in der Eristik, leugnete auch das substantielle Dasein der Gattungsbegriffe; er behauptete, daß der Mensch, der da (mit ihm) rede, keiner sei; denn er sei weder dieser noch jener. Denn warum mehr dieser als jener? Also auch dieser nicht. Und wiederum: der Kohl, der da gezeigt wird, ist nicht; denn Kohl gab es schon vor tausenden von Jahren; nicht also ist dieses Kohl."

Damit hätten wir, wie ich glaube, eine einwandfreie Übersetzung der rätselhaften Stelle gefunden. Aber noch sind nicht alle Bedenken gelöst, vielmehr drängt sich jetzt die Frage auf, was denn die beiden von Diogenes Laertius angeführten Beispiele überhaupt besagen sollen. Wir haben bereits gesehen, daß Stilpo jede Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikat verworfen hatte. Zwei Sätze wie: „A ist ein Mensch" und „B ist ein Mensch" waren nach seiner Ansicht unzulässig; denn sie erzeugten geradezu den Ein-

[1] Während Zellers Interpretation wenigstens in sachlicher Hinsicht die Gleichartigkeit der beiden Beispiele erkennen läßt, kommt diese durch die Deutung Apelts weder sprachlich noch sachlich zum Ausdruck; denn dem „redenden Menschen" läßt sich doch nicht gegenüberstellen der „gezeigt werdende Kohl". Hier kann es sich unmöglich um die Verbindbarkeit der beiden Begriffe (gezeigt werden, Kohl) handeln, sondern nur um die Anwendung der Gattungen auf die Einzeldinge, wobei der Zusatz τὸ δεικνύμενον gewählt ist, um den einzelnen Kohl zu bezeichnen im Gegensatz zu dem allgemeinen Begriffe Kohl.

druck, als ob dadurch A und B miteinander völlig identifiziert und zu Einem Wesen verschmolzen seien. Diese Lehre scheint auch den beiden Beispielen unserer Diogenesstelle zugrunde zu liegen. Es darf, wie Stilpo meinte, von einem bestimmten Einzelmenschen nicht ausgesagt werden, daß er Mensch sei; denn mit „Mensch-Sein“ werde gar nichts ausgesagt, da man damit diesen Einzelmenschen nicht mehr als jenen bezeichne; somit weder diesen noch jenen; folglich überhaupt keinen. Ebenso darf man von einem bestimmten einzelnen Kohl nicht aussagen, daß er Kohl sei; denn mit „Kohl-Sein“ könne jeder andere Kohl gemeint sein, auch solcher, der bereits vor tausenden von Jahren existierte. Somit bezeichne man verschiedene Dinge mit einem einzigen Ausdruck, was nach Stilpos Ansicht zur Folge hat, daß auch die verschiedenen Einzeldinge zu Einem Wesen verschmolzen würden.

Man hat die Frage aufgeworfen, wie mit Bezug auf diese Beispiele von Stilpo gesagt werden konnte: ἀνῄρει τὰ εἴδη, da eine unmittelbare Bestreitung der Existenz der εἴδη in den überlieferten Worten gar nicht liege. Die Frage ist nicht unberechtigt und dürfte jedenfalls ihre Lösung darin finden, daß hier ein Mißverständnis des Diogenes Laertius oder seines Gewährsmannes vorliegt. Denn die obigen Beispiele richten sich nicht unmittelbar gegen die Existenz der εἴδη, sondern gegen die Anwendung der Gattungen auf die Einzeldinge. Allein eine mittelbare Leugnung der εἴδη kann in den mitgeteilten Worten des Stilpo wohl liegen, indem er eben durch die Polemik gegen die Realität der allgemeinen Begriffe dazu gebracht wurde, ihre Verbindung mit den Einzeldingen für unzulässig zu erklären; denn daß Stilpo das substantielle Dasein der Gattungsbegriffe in der Tat geleugnet hat, geht ganz unzweideutig hervor aus seinem ganzen Lehrsystem und war nur die unmittelbare Konsequenz der exklusiven Einheitslehre, die von ihm wie ehemals von Euklid vertreten und auch von seinem Schüler Menedem übernommen wurde, von dem Simplicius berichtet (Categ. Schol. in Aristot. 68 a 24

Brandis): ἀνῄρουν τὰς ποιότητας ὡς οὐδαμῶς ἐχούσας τι κοινὸν οὐσιῶδες, ἐν δὲ τοῖς καθ'ἕκαστα καὶ συνθέτοις ὑπαρχούσας[1].

Aus dem, was wir bisher von Stilpo gehört haben, geht deutlich hervor, daß er der Tradition seiner Schule treu geblieben und sich eifrig mit dialektischen Fragen beschäftigt hat. Die Lehrsätze, die wir ihn vertreten sahen, gaben Stilpo reichlich Gelegenheit, sich in sophistischen Spitzfindigkeiten zu ergehen und gegen die gewöhnliche Vorstellungsweise zu polemisieren. Dies kommt auch zum Ausdruck in einigen kurzen Erzählungen unserer antiken Berichterstatter.

Diog. L. II 113: τοσοῦτον δ'εὑρεσιλογίᾳ καὶ σοφιστείᾳ προῆγε (sc. Στίλπων) τοὺς ἄλλους, ὥστε μικροῦ δεῆσαι πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ἀφορῶσαν εἰς αὐτὸν μεγαρίσαι.

Ebd. II 111: οὗτος (Διόδωρος ὁ Κρόνος) παρὰ Πτολεμαίῳ τῷ Σωτῆρι διατρίβων λόγους τινὰς διαλεκτικοὺς ἠρωτήθη πρὸς Στίλπωνος· καὶ μὴ δυνάμενος παραχρῆμα διαλύσασθαι, ὑπὸ τοῦ βασιλέως τά τε ἄλλα ἐπετιμήθη καὶ δὴ καὶ Κρόνος ἤκουσεν ἐν σκώμματος μέρει.

Plin. H. nat. VII 53, 180: pudore Diodorus sapientiae dialecticae professor (obiit), lusoria quaestione non protinus ad interrogationes Stilponis dissoluta.

Chrysipp b. Plut. Sto. rep. 10 p. 1036 F: σκόπει γὰρ οἷα περὶ τοῦ Μεγαρικοῦ λόγου γέγραφεν (sc. Χρύσιππος) ἐν τῷ περὶ Λόγου χρήσεως οὗτος „οἷόν τι συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τοῦ Στίλπωνος λόγου καὶ Μενεδήμου· σφόδρα γὰρ ἐπὶ σοφίᾳ γενομένων αὐτῶν ἐνδόξων, νῦν εἰς ὄνειδος αὐτῶν ὁ λόγος περιτέτραπται, ὡς τὸ μὲν παχυτέρων τὸ δ'ἐκφανῶς σοφιζομένων."

Während Euklid und die übrigen Megariker auf dem ethischen Gebiete wenig geleistet zu haben scheinen, wandte sich Stilpo mehr den Fragen des praktischen Lebens zu.

---

[1] Es sei auch hier auf den Unterschied hingewiesen, dem man in den Ansichten des Antisthenes und Stilpo auf Schritt und Tritt begegnen kann. Beide leugneten die Realität der εἴδη und stellten sich dadurch in Gegensatz zu Plato, aber beide gelangten zu völlig verschiedenen Folgerungen, die sie wiederum ihrerseits als scharfe Gegner erscheinen ließen.

Unsere Gewährsmänner sprechen nicht nur im allgemeinen von seinem Charakter mit der höchsten Verehrung (vgl. oben S. 15), sondern sie erwähnen auch mehreres, was erkennen läßt, daß Stilpo bei der abstrakten Alleinslehre nicht stehen geblieben, sondern aus ihr auch die praktischen Konsequenzen gezogen hat. Wenn nur der eine, immerdar sich selbst gleiche Wert als seiend zu betrachten ist, so kann es für den Menschen als denkendes Wesen nichts wahrhaft Begehrenswertes geben, als dieses eine und wirkliche Sein denkend zu erfassen. Darauf, auf den höchsten Wert, muß sein ganzes Streben gerichtet sein, während er der ihn umgebenden Welt des Mannigfaltigen, als einer Welt des Scheins und Trugs, sowie den in dieser Welt die Menschen betreffenden Vorkommnissen gegenüber sich völlig gleichgültig und unerschütterlich zu verhalten hat. Die Erkenntnis und das Wissen des einen Wertes ist daher für den Menschen die höchste und zugleich einzige Tugend, und diese muß entsprechend der Natur des wahrhaft Seienden ein allem Leiden und aller Veränderung entrückter Zustand der Seele sein. So verstehen wir, daß Stilpo die Apathie und Autarkie für das höchste Ziel des sittlichen Strebens, für das höchste Gut erklärte. Er verlangte, daß der Weise kein Gefühl des Übels in sich aufkommen lasse, daß er sich selbst genüge und nicht einmal der Freunde zu seiner Glückseligkeit bedürfe.

Sen. ep. 9, 1: An merito reprehendat in quadam epistula Epicurus eos, qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. hoc obicitur Stilponi ab Epicuro et iis, quibus summum bonum visum est animus impatiens.

Von demselben heißt es dann im folgenden (§ 3): hoc inter nos (sc. Stoicos) et illos (sc. Stilponem et eos, quibus summum bonum visum est animus impatiens § 1) interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem.

Hiermit hängt zusammen, was Stilpo bei Teles (Teletis reliquiae, ed. Hense[2] p. 59, 11 = Stob. IV c. 44, 83 p. 989 f H.)

bemerkt, um vor übermäßiger Trauer beim Tod unserer Angehörigen zu warnen: πῶς δὲ οὐκ ἀλόγιστον καὶ ἄλλως μάταιον τὸ τελευτήσαντος τοῦ φίλου καθῆσθαι κλαίοντα καὶ λυπούμενον καὶ ἑαυτὸν προσκαταφθείροντα; δέον, ἵνα καί τι μᾶλλον φιλόσοφος δόξῃ παρὰ τοῖς ἀποπλήκτοις, πρὸ τοῦ τελευτῆσαι τὸν φίλον ὀδυνᾶσθαι ⟨καὶ⟩ κλαίειν, ἐνθυμούμενον ὅτι αὐτῷ ὁ φίλος θνητὸς ἐγένετο καὶ ἄνθρωπος. οὐ γὰρ ὀρθῶς φησι βουλευομένου ὁ Στίλπων τὸ διὰ τοὺς ἀπογενομένους τῶν ζώντων ὀλιγωρεῖν· γεωργὸς οὐ ποιεῖ τοῦτο, οὐδ' ἐὰν τῶν δένδρων ξηρόν τι γένηται, καὶ τὰ ἄλλα προσεκκόπτει, ἀλλὰ τῶν λοιπῶν ἐπιμελόμενος πειρᾶται τὴν τοῦ ἐκλελοιπότος χρείαν ἀναπληροῦν. κτλ.

Auf Stilpo bezieht sich wohl auch Alex. De an. II p. 150, 34 Br.: die Megariker halten für das πρῶτον οἰκεῖον die ἀοχλησία, so daß also den beiden oben erwähnten Begriffen, der Apathie und Autarkie, noch ein weiterer hinzuzufügen ist, die Aochlēsie.

Hier müssen wir uns die Frage vorlegen, ob Stilpo in seinen ethischen Anschauungen von anderen Philosophen beeinflußt wurde, und da diese Frage allgemein bejaht wird, auf wen jener Einfluß zurückzuführen ist. In fast allen Handbüchern[1] und Einzeldarstellungen wird dieser Punkt berührt und die Ansicht ausgesprochen, Stilpo verdanke seine ethischen Lehren durchaus dem Anschluß an Antisthenes und die Kyniker, mit ihnen stimme er überein in der Geringschätzung der äußeren Güter, in dem Streben nach Unabhängigkeit von allem Äußeren. Nun haben wir aber bereits oben (S. 14 ff.) gesehen, daß Stilpo in seinem ganzen Wesen und in seiner ganzen Gesinnung so unkynisch wie nur möglich war, ja in scharfem Gegensatze dazu stand. Er, der feine und gesittete Weltmann, hatte nichts zu tun mit dem kynischen Proletarier, der mit Unverfrorenheit über alle Regeln des Anstands und

[1] H. v. Arnim (Die europ. Philosophie des Altertums in Hinnebergs Kultur der Gegenwart I 5, 1909, S. 147) und A. Döring (Gesch. d. griech. Philosophie I, 1903, S. 524) sind die einzigen, die auf den tiefgehenden Unterschied zwischen kynischer und stilponischer Apathie aufmerksam machen.

der Sitte sich hinwegsetzte; ebensowenig teilte er mit den Kynikern ihre Gleichgültigkeit gegen alle geistige Bildung, gegen das Familienleben und den Staat, wie überhaupt gegen alle Einrichtungen der Zivilisation. Dazu kommt aber noch ein tiefgehender Unterschied, auf den wir schon früher (S. 47 ff.) hinzuweisen Gelegenheit hatten, daß nämlich die sinnlich wahrnehmbaren Dinge für den Kyniker das einzig Reale, für den Megariker nicht seiend sind. Dementsprechend mußten auch die ethischen Prinzipien von den beiden ganz verschieden aufgefaßt werden. Die Kyniker gingen dabei aus von der negativen Schätzung der Lebensgüter selbst unter voller Anerkennung ihrer Wirklichkeit und ohne Vorstellung eines jenseits der Erscheinungswelt Liegenden; Stilpo dagegen fand seine höchste Aufgabe in der Erkenntnis des einzig Wirklichen, und daraus erst ergab sich ihm als Folgerung die Geringschätzung der Scheinwelt. So war denn auch das praktische Verhalten beider ein wesentlich anderes: bei den Kynikern stellt es sich dar als eine einseitige, ins Extrem gewandte, äußerliche Bedürfnislosigkeit, bei Stilpo dagegen als eine innere, des philosophischen Humors nicht entbehrende Freiheit und Unabhängigkeit.

Damit hätte unsere Frage, unter wessen Einfluß Stilpo seine ethischen Lehren formulierte, allerdings erst eine negative Beantwortung gefunden, daß nämlich Stilpo auch auf ethischem Gebiete nicht an Antisthenes und die Kyniker sich anschloß. An sich ist es überhaupt nicht unbedingt erforderlich, bestimmte Persönlichkeiten als Stilpos Vorgänger anzunehmen; denn die Gedanken, die bei Stilpo anzutreffen sind, waren seit dem Ende des fünften Jahrhunderts und namentlich im vierten Allgemeingut der griechischen Welt geworden und kehren in dieser oder jener Form in den meisten philosophischen Systemen wieder. Allein die aus Alexander angeführte Stelle, derzufolge die Megariker (d. h. Stilpo) für das πρῶτον οἰκεῖον die ἀοχλησία erklärten, könnte vielleicht doch auf einen bestimmten Philosophen hinweisen, der für Stilpos ethische

Anschauungen von besonderem Einfluß gewesen ist. Ich meine Eudoxus von Knidos. Dieser universelle Forscher, der in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts lebte und namentlich in der Astronomie Hervorragendes leistete, hat auch in die Entwicklung der Philosophie durch erstmalige Aufstellung einer wissenschaftlich begründeten Lehre vom höchsten Gut in epochemachender Weise eingegriffen. Dieses muß, wie Eudoxus behauptete, als letzter Zweck obenanstehen und daran kenntlich sein, daß das natürliche Streben aller lebenden Wesen sich darauf richtet, daß es also ein evidenter Wert, ein πρῶτον οἰκεῖον ist. Das ist die Lust, die ἡδονή, die von jedem Wesen um ihrer selbst willen begehrt wird im Gegensatze zur Unlust, die von allen gemieden wird. (Vgl. Aristot. Eth. Nic. 1101 b 27. 1172 b 9). Da Eudoxus nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles unter der ἡδονή diejenige Lust verstand, die von allen lebenden Wesen, den vernünftigen wie unvernünftigen, begehrt wird, also nicht nur von den Menschen, sondern auch von den Tieren, so werden wir wohl anzunehmen haben, daß Eudoxus bei der Aufstellung seines Beweises für die Lust als höchsten Lebenswert in erster Linie die Sinnenlust, nicht die Lust im universellen Sinne (wie Döring a. a. O. II, 1903, S. 8 behauptet) im Auge hatte. Diese Annahme wird noch dadurch bekräftigt, daß Aristoteles es für nötig hält, die persönliche Lebensführung des Eudoxus mit dem größten Nachdruck rühmend hervorzuheben; er sagt nämlich a. a. O. X 2, 1172 b 15: „Seine (des Eudoxus) Beweisführungen fanden Beifall mehr wegen der Güte seines Charakters als um ihrer selbst willen. Denn er erschien als ein hervorragend maßhaltender Mann, so daß er nicht als Freund der Lust solches zu sagen schien, sondern weil es sich in Wahrheit so verhalte."

An den Begriff des πρῶτον οἰκεῖον nun, den Eudoxus zum ersten Mal in die Philosophie eingeführt hatte, knüpfte Stilpo an. Indem er aber nur das eine Gut für seiend, alles übrige dagegen für nichtseiend erklärte, mußte er auch bestrebt sein, von den äußeren Einflüssen der Welt

des Scheins möglichst unabhängig zu werden, um das wirkliche Sein um so reiner zu erfassen. Daher mußte für Stilpo entsprechend der Verschiedenheit seiner metaphysischen Auffassung auch der evidente Wert des höchsten Gutes ein anderer sein wie bei Eudoxus. Hatte dieser die ἡδονή als das πρῶτον οἰκεῖον bezeichnet, so gelangte nun Stilpo, da sein höchstes Streben auf die Erkenntnis des wahrhaft Seienden und auf die dazu erforderliche Freiheit von störenden Einflüssen gerichtet war, zu der Behauptung, für das πρῶτον οἰκεῖον müsse man die ἀοχλησία halten. Mit diesem Begriff der Aochlēsie stehen aber auch im Einklang die bereits früher erwähnten, die Apathie und Autarkie; sie alle haben ja den Zweck, den Menschen innerlich unabhängig zu machen von der ihn umgebenden Welt des Mannigfaltigen und den in ihr die Menschen betreffenden Vorkommnissen. Das ist nun gleichfalls eine Art der ἡδονή und zwar der Lust im höchsten Sinne, so daß in dieser Hinsicht, d. h. bezüglich des Inhalts des πρῶτον οἰκεῖον, Stilpos ethische Lehren mit Eudoxus nicht übereinstimmen, allerdings auch nicht mit Epikur, da die ἀοχλησία für letzteren nicht τὸ πρῶτον οἰκεῖον, sondern Resultat der φρόνησις ist[1].

Dieser auf die Erkenntnis des einen Wertes und auf die innere Unabhängigkeit des Menschen gerichtete Sinn unseres Megarikers wird noch veranschaulicht durch einige Anekdoten und Aussprüche, die uns von Stilpo berichtet werden. Als Ptolemaeus I. Soter im Jahre 308 v. Chr. Megara in Besitz nahm, ehrte er den Philosophen durch ein großes Geldgeschenk und wollte ihn mit sich nach Ägypten nehmen. Stilpo nahm aber nur einen kleinen Teil des Geldes an und wich der Übersiedelung nach

---

[1] Im Kommentar des Eustathius zu Homers Odyssee (p. 1391, 3) findet sich der Satz: τὴν ἡδονὴν ἀοχλησίαν εἶναι σαρκός. Diese Worte klingen stilponisch, könnten aber auch auf Epikur zurückgehen, der ja an Eudoxus sich anschloß und dessen ἡδονή mit Gedanken vermengte, wie sie zum Teil in ähnlicher Form bei Stilpo uns begegnet sind.

Ägypten aus, indem er sich bis zum Abzuge des Königs in Ägina aufhielt. Diog. L. II 115: Ἀπεδέχετο δ'αὐτόν (sc. Στίλπωνα), φασί, καὶ Πτολεμαῖος ὁ Σωτήρ. καὶ ἐγκρατὴς Μεγάρων γενόμενος ἐδίδου τε ἀργύριον αὐτῷ καὶ παρεκάλει εἰς Αἴγυπτον συμπλεῖν· ὁ δὲ μέτριον μέν τι τἀργυριδίου προσήκατο, ἀρνησάμενος δὲ τὴν ὁδὸν μετῆλθεν εἰς Αἴγιναν, ἕως ἐκεῖνος ἀπέπλευσεν. Vgl. Diodor XX 37.

Im darauffolgenden Jahre[1] eroberte Demetrius Poliorketes Megara, befahl aber, das Haus des Stilpo zu schonen. Nach der Plünderung der Stadt fragte er nun den Philosophen, ob ihm etwas abhanden gekommen sei; dieser aber gab zur Antwort, er habe niemand die Wissenschaft forttragen sehen. Den einfachsten und wohl auch glaubwürdigsten Bericht dieser Begebenheit gibt Plutarch in der Vita des Demetrius c. 9: Τῶν δὲ Μεγάρων ἁλόντων καὶ τῶν στρατιωτῶν ἐφ' ἁρπαγὴν τραπομένων Ἀθηναῖοι παρῃτήσαντο πολλῇ δεήσει τοὺς Μεγαρεῖς · καὶ τὴν φρουρὰν ὁ Δημήτριος ἐκβαλὼν ἠλευθέρωσε τὴν πόλιν. Ἔτι δὲ τοῦτο πράττων τοῦ φιλοσόφου Στίλπωνος ἐμνήσθη, δόξαν ἔχοντος ἀνδρὸς ᾑρημένου πως ἐν ἡσυχίᾳ καταβιῶναι. Μεταπεμψάμενος οὖν αὐτὸν ἠρώτα, μή τις εἴληφέ τι τῶν ἐκείνου. Καὶ ὁ Στίλπων „Οὐδείς" εἶπεν · „οὐδένα γὰρ εἶδον ἐπιστάμαν ἀποφέροντα." Τῶν δὲ θεραπόντων σχεδὸν ἁπάντων διακλαπέντων, ἐπεὶ πάλιν αὐτὸν ὁ Δημήτριος ἐφιλοφρονεῖτο καὶ τέλος ἀπαλλαττόμενος εἶπεν · „Ἐλευθέραν ὑμῶν, ὦ Στίλπων, ἀπολείπω τὴν πόλιν ·" „Ὀρθῶς" ἔφη „λέγεις · οὐδένα γὰρ ἁμῶν δοῦλον ἀπολέλοιπας."

Mit dieser Mitteilung des Plutarch sind noch eine Reihe anderer Stellen zu vergleichen, die gleichfalls von dieser Begegnung des Demetrius Poliorketes mit Stilpo erzählen und in der Hauptsache auch mit jenem Bericht übereinstimmen. Diese Stellen hier alle wörtlich aufzuführen, ist nicht nötig, es genügt, auf sie hinzuweisen: Plut. de tranqu. an. 17 p. 475 C. de lib. educ. 8 p. 5 E. Sen. de const. 5, 6, ep. 9, 18[2]. Diog. L. II 115. Flor.

---

[1] Vgl. Diodor XX 46.

[2] Nach dem Berichte Senekas soll Stilpo bei der Eroberung von Megara seine Gattin und seine Töchter verloren haben, doch dürfte

Joann. Damasc. II 13, 153 (Stob. Flor. IV Appendix p. 67 G. [IV 227 M.]). Themist. περὶ ἀρετῆς (Rhein. M. XXVII (1872), S. 448).

Zu diesem uns mehrfach überlieferten Ausspruch des Stilpo, der aufs engste zusammenhängt mit seiner Definition des einen Wertes als des höchsten, für den Menschen allein erstrebenswerten Gutes, stimmt auch die Beweisführung, deren Stilpo sich bediente, um darzulegen, daß die Verbannung aus der Heimat nicht als Übel gelten könne. Vgl. das Bruchstück in der Anthologie des Stobaeus (III c. 40, 8 p. 738 ff. H. = Tel. rel. [2] p. 21 ff. H.), von dem nur nicht klar ist, wie weit es reicht[1]. Bei der Beschaffenheit des Materials läßt sich dies auch kaum bestimmen, mit Sicherheit kann man nur sagen, daß wir von p. 21, 1 bis p. 23, 4 (Tel. rel. [2] H.) Stilpo vor uns haben. Ich begnüge mich daher, diese Stelle hier anzuführen: Μήποτε πρὸς μὲν τὸν οἰόμενον ἀλογιστοτέρους τὴν φυγὴν ποιεῖν ὀρθῶς ἂν παραβάλλοιτο τὰ ἐπὶ τῶν τεχνῶν, ὅτι ὃν τρόπον οὐδὲ αὐλεῖν οὐδὲ ὑποκρίνεσθαι χεῖρον ἔστιν ἐπὶ ξένης ὄντα, οὕτως οὐδὲ βουλεύεσθαι · πρὸς δὲ τὸν κατ' ἄλλο τι ἡγούμενον τὴν φυγὴν βλαβερὸν εἶναι, μὴ οὐδὲν λέγηται παρὰ τὸ τοῦ Στίλπωνος, ὃ καὶ πρῴην εἶπον · τί λέγεις, φησί, καὶ τίνων ἡ φυγὴ ⟨ἢ⟩ ποίων ἀγαθῶν στερίσκει; τῶν περὶ ⟨τὴν⟩ ψυχὴν ἢ τῶν περὶ τὸ σῶμα ἢ τῶν ἐκτός; εὐλογιστίας, ὀρθοπραγίας, εὐπραγίας ἡ φυγὴ στερίσκει; οὐ δή. ἀλλὰ μὴ ἀνδρείας ἢ δικαιοσύνης ἢ ἄλλης τινὸς ἀρετῆς; οὐδὲ τοῦτο. ἀλλὰ μὴ τῶν περὶ τὸ σῶμά τινος ἀγαθῶν; ἢ οὐχ ὁμοίως ἔστιν ἐπὶ ξένης ὄντα ὑγιαίνειν καὶ ἰσχύειν καὶ ὀξὺ ὁρᾶν καὶ ὀξὺ ἀκούειν, ἐνίοτε δὲ μᾶλλον ⟨ἢ⟩ ἐν τῇ ἰδίᾳ μένοντα; καὶ μάλα. ἀλλὰ μὴ τῶν ἐκτὸς στερίσκει ἡ φυγή; ἢ οὐ πολλοῖς ὤφθη τὰ πράγματα κατὰ τὴν τῶν τοιούτων ὕπαρξιν ἐπιφανέστερα γεγονότα φυγάδων γενο-

---

dies vielleicht eine deklamatorische Ausschmückung des römischen Philosophen sein. (Vgl. Zeller II a[4], S. 274, Anm. 1). Das bekannte omnia mea mecum porto, welches Seneka bei dieser Gelegenheit Stilpo in den Mund legt, schreibt Cicero (Parad. 1, 8) Bias von Priene zu.

[1] Zu dieser Frage vgl. Hense, Teletis reliquiae[2], 1909, proleg. S. XLIX ff. A. Giesecke, De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis. Diss. Lipsiae 1891, S. 3 ff. K. Praechter, in Bursians Jahresber. LXXXXVI (1898), S. 18.

μένων; ἢ οὐ Φοῖνιξ ἐκ Δολοπίας ἐκπεσὼν ὑπὸ Ἀμύντορος εἰς Θετταλίαν φεύγει;

Πηλέα δ' ἐξικόμην,

καί μ' ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν δέ μοι ὤπασε λαόν.

Θεμιστοκλῆς ἐκεῖνος „ὦ παῖ" φησίν „ἀπωλόμεθ' ἂν εἰ μὴ ἀπωλόμεθα". νῦν δὲ πολλὴ τῶν τοιούτων ἀφθονία. ποίων οὖν ἀγαθῶν ἡ φυγὴ στερίσκει, ἢ τίνος κακοῦ παραιτία ἐστίν; ἐγὼ μὲν γὰρ οὐχ ὁρῶ. ἀλλ' ἡμεῖς πολλαχοῦ αὐτοὺς κατορύττομεν καὶ φυγάδες γενόμενοι καὶ ἐν τῇ ἰδίᾳ μένοντες.

Hierher gehören ferner, abgesehen von dem allgemeinen Zeugnis über die Schlichtheit und Einfachheit des Verhaltens Stilpos (vgl. oben S. 15), die auch sonst ihm beigelegten Züge von Gleichmut, mit dem er z. B. die ausschweifende Lebensweise seiner Tochter ertragen haben soll. Da man ihm nämlich ihr schlechtes Leben vorwarf, erwiderte er: wenn er sie nicht zu Ehren bringe, könne sie ihn auch nicht verunehren. Diog. L. II 114: καὶ θυγατέρα ἀκόλαστον ἐγέννησεν (sc. Στίλπων), ἣν ἔγημε γνώριμός τις αὐτοῦ Σιμίας Συρακόσιος. ταύτης οὐ κατὰ τρόπον βιούσης εἰπέ τις πρὸς τὸν Στίλπωνα, ὡς καταισχύνοι αὐτόν · ὁ δέ, „οὐ μᾶλλον, εἶπεν, ἢ ἐγὼ ταύτην κοσμῶ." Vgl. Plut. de tranqu. an. 6 p. 468 A, wo der Vorwurf, den der Kyniker Metrokles gegen unseren Philosophen wegen der Zügellosigkeit seiner Tochter erhebt, von Stilpo in ruhiger Weise zurückgewiesen wird.

Mit der Lehre von dem einen und wirklichen Sein, dem ἓν ἀγαθόν, hängt schließlich noch Stilpos Stellungnahme zum Glauben des Volkes zusammen. Aus Diog. L. II 116 erfuhren wir, daß Euklid seinen Hauptlehrsatz dahin formulierte: es gibt nur ein Gut, das unveränderlich und sich selbst gleich ist; alle unsere höchsten Begriffe sind nur verschiedene Namen desselben, und ob wir von der Gottheit oder der Einsicht oder der Vernunft reden, immer meinen wir ein und dasselbe, nämlich das höchste Gut. Damit wurde nun freilich der Begriff Gott des Wesenhaften entkleidet und zu einem bloßen Namen des höchsten Wertes herabgesetzt, der jeder selbständigen Realität

entbehrte. Daraus erklärt sich auch bei Stilpo, der ja an der Einheitslehre des Euklid festhielt, seine freie Stellung zur Religion, die sich in mehreren seiner Äußerungen ausspricht. So soll er einmal behauptet haben, die Athene des Phidias sei nicht die Tochter des Zeus, also auch keine Gottheit (= θεός). Wegen dieser Bemerkung wurde er vor den Areopag geladen und trotz der Ausrede, sie sei kein Gott (= θεός), wohl aber eine Göttin (= θεά), mit Ausweisung bestraft. Ein ander Mal wurde er von Krates gefragt, ob die Götter über die ihnen dargebrachten Opfer und Gebete Wohlgefallen empfänden; darauf soll er die Antwort erteilt haben, Krates möge derartige Fragen nicht öffentlich, sondern unter vier Augen stellen.

Die beiden Anekdoten sind aufbewahrt von Diogenes Laertius (II 116 f.): Τοῦτόν (sc. Στίλπωνα) φασιν περὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς τοῦ Φειδίου τοιουτόν τινα λόγον ἐρωτῆσαι· „ἆρά γε ἡ τοῦ Διὸς Ἀθηνᾶ θεός ἐστι;“ φήσαντος δέ, „ναί“, „αὕτη δέ γε, εἶπεν, οὐκ ἔστι Διός, ἀλλὰ Φειδίου.“ συγχωρουμένου δέ, „οὐκ ἄρα, εἶπε, θεός ἐστιν.“ ἐφ' ᾧ καὶ εἰς Ἄρειον πάγον προσκληθέντα μὴ ἀρνήσασθαι, φάσκειν δ' ὀρθῶς διειλέχθαι· μὴ γὰρ εἶναι αὐτὴν θεόν, ἀλλὰ θεάν· θεοὺς δὲ εἶναι τοὺς ἄρρενας. καὶ μέντοι τοὺς Ἀρειοπαγίτας εὐθέως αὐτὸν κελεῦσαι τῆς πόλεως ἐξελθεῖν. ὅτε καὶ Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην ἄθεον[1] ἐπισκώπτοντα εἰπεῖν, „πόθεν δὲ τοῦτ' ᾔδει Στίλπων; ἢ ἀνασύρας αὐτῆς τὸν κῆπον ἐθεάσατο;“ ἦν δ' ἀληθῶς οὗτος μὲν θρασύτατος· Στίλπων δὲ κομψότατος. (117) Κράτητος τοίνυν αὐτὸν ἐρωτήσαντος εἰ οἱ θεοὶ χαίρουσι ταῖς προσκυνήσεσι καὶ εὐχαῖς, φασὶν εἰπεῖν, „περὶ τούτων μὴ ἐρώτα, ἀνόητε, ἐν ὁδῷ, ἀλλὰ μόνον.“

Auch was Plutarch (prof. in virt. 12 p. 83 C D) von dem Traum erzählt, in dem Stilpo sich mit Poseidon unterhält, sieht aus, als ob er selbst es erfunden habe, um sich für die Unterlassung des Opfers zu rechtfertigen: οἷα λέγεται καὶ περὶ τοῦ φιλοσόφου Στίλπωνος, ὃς ἰδεῖν ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους ὀργιζόμενον αὐτῷ τὸν Ποσειδῶνα μὴ θύσαντι βοῦν, ὥσπερ ἔθος ἦν Μεγαρεῦσιν· αὐτὸν δὲ μηδὲν ἐκπλαγέντα „τί λέγεις“ φάναι

[1] So wird wohl zu lesen sein anstelle des überlieferten θεόν.

„ὦ Πόσειδον; ὥσπερ παῖς ἥκεις μεμψιμοιρῶν ὅτι μὴ δανεισάμενος ἐνέπλησα κνίσης τὴν πόλιν, ἀλλ' ἀφ' ὧν εἶχον ἔθυσά σοι μετρίως οἴκοθεν;“ καὶ μέντοι δοκεῖν αὐτῷ τὸν Ποσειδῶνα μειδιάσαντα τὴν δεξιὰν προτεῖναι καὶ εἰπεῖν ὡς ἀφυῶν φορὰν Μεγαρεῦσι ποιήσει δι' ἐκεῖνον.

Mit Stilpo geht die von Euklid begründete Schule der Megariker zu Ende, er war der letzte und zugleich angesehenste Vertreter derselben. Die Betrachtung seiner Lehre hat deutlich gezeigt, daß Stilpo durchaus in den Bahnen des Stifters gewandelt und an dessen Hauptlehrsatz, der Lehre von dem einen, immerdar sich selbst gleichen und allein wirklichen Gut, zeitlebens festgehalten hat. Nur ging er noch einen Schritt weiter als Euklid und zog aus dieser exklusiven Einheitslehre auch die letzten Konsequenzen; einmal auf dem dialektischen Gebiete, indem er jede Möglichkeit der Prädikation bestritt, dann auf dem ethischen, indem er die Apathie und Autarkie für das höchste Ziel des sittlichen Strebens erklärte. Inwieweit Euklid in diesen beiden Punkten schon vorangegangen war, läßt sich wegen der dürftigen Überlieferung im einzelnen nicht mehr nachweisen; aber das eine steht fest und ist durch die vorstehenden Erörterungen genügend erwiesen worden, daß Stilpos Philosophie keine Abweichung von der ursprünglichen Fassung der megarischen Doktrin darstellt und von einer Kombination derselben mit kynischen Elementen nicht die Rede sein kann. Da nun Stilpo in seinen Anschauungen durchaus den euklidischen Standpunkt eingenommen hat, so liegt die Vermutung nahe, daß auch die zwischen Euklid und Stilpo lebenden Megariker ähnliche Lehren vorgetragen haben, wenn wir auch nicht imstande sind, etwas Bestimmtes darüber auszusagen.

Geboren wurde ich zu Pforzheim in Baden am 27. August 1888 als Sohn des verstorbenen Notars Philipp Schmid und dessen Ehefrau Laura geb. Troll. Ich bin katholischer Konfession. Im Alter von sechs Jahren besuchte ich die Volksschule meiner Heimatstadt und war hierauf neun Jahre lang Schüler des dortigen Gymnasiums. Nach bestandener Reifeprüfung bezog ich im Herbst 1907 die Universität zu München, um mich dem Studium der klassischen Philologie zu widmen. Während zwei Semester hörte ich daselbst Vorlesungen teils fachwissenschaftlicher, teils allgemeiner Natur und siedelte alsdann nach Freiburg i. Br. über, wo ich bis zum Abschluß meiner Studien verblieb. Frühjahr 1912 bestand ich in Karlsruhe die Staatsprüfung für Latein und Griechisch als Hauptfächer und Geschichte als Nebenfach und war hierauf zwei Jahre lang praktisch tätig am Bertholdsgymnasium zu Freiburg.

Die Anregung zur vorliegenden Arbeit empfing ich bei den Übungen, welche im philologischen Oberseminar zu Freiburg von meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Dr. Ed. Schwartz, abgehalten wurden und denen ich während drei Semester beiwohnen durfte. Für die mir in freundlichster Weise gegebenen zahlreichen Winke und Ratschläge sage ich auch an dieser Stelle aufrichtigen Dank.

Mit der Korrektur der Druckbogen wollte ich beginnen, als das gewaltige Völkerringen anhub und des Kaisers Ruf mich ins Feld eilen ließ. Um das Erscheinen der Arbeit nicht allzu lange zu verzögern, erklärten zwei liebe Freunde und Kollegen, die Herren Professor Dr. Herm. Mayer und Lehramtspraktikant Karl Meyer, sich bereit, das Korrigieren der Druckbogen zu besorgen und die Dissertation der Öffentlichkeit zu übergeben. Für diesen mir erwiesenen Freundschaftsdienst fühle ich mich zu herzlichem Dank verpflichtet.